

# Friedrich Engels Karl Marx

## Les utopistes

---

*Nombreux textes inédits, traduction & notes de Roger Dangeville* ✻ L'imagination au pouvoir ressuscite une vieille taupe ✻ La poésie sociale s'est fourvoyée dans le crédit et la société industrielle ✻ La dictature du parti du travail doit permettre à l'homme de s'épanouir par la fusion de la poésie et du savoir, avec l'abolition de l'antagonisme entre ville et campagne, entre travail manuel et activité intellectuelle dans la vie pratique ✻

---

Friedrich ENGELS [1820-1895]  
et Karl MARX (1813-1883)

## LES UTOPISTES

Introduction, traduction et notes  
de Roger Dangeville

Un document produit conjointement en version numérique par

[Diane Brunet](#)

, bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi

et [Marc Guérin](#)

, bénévole, cheminot, Paris

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,

professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>



# Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergé (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée conjointement par [Diane Brunet](#),  
bénévole, à partir du texte de :

Friedrich Engels et Karl Marx

## LES UTOPISTES

*Nombreux textes inédits, traduction & notes de Roger Dangeville* « L'imagination au pouvoir ressuscite une vieille taupe » « La poésie sociale s'est fourvoyée dans le crédit et la société industrielle » « La dictature du parti du travail doit permettre à l'homme de s'épanouir par la fusion de la poésie et du savoir, avec l'abolition de l'antagonisme entre ville et campagne, entre travail manuel et activité intellectuelle dans la vie pratique. »

Introduction, traduction et notes de Roger Dangeville. Paris : François Maspero, 1976, 181 pp. Petite collection Maspero, no 161.

Ce livre est diffusé dans Les Classiques des sciences sociales avec l'autorisation formelle des ayant-droit de Roger Dangeville, traducteur, autorisation accordée le 20 octobre 2011.

Polices de caractères utilisée: Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 20 avril 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



# Conversion of WMF images is not supported

Use Microsoft Word or OpenOffice to save this RTF file as HTML and convert that in calibre.



calibre 2.45.0

Friedrich ENGELS [1820-1895]  
et Karl MARX (1813-1883)

## LES UTOPISTES

# Conversion of WMF images is not supported

Use Microsoft Word or OpenOffice to save this RTF file as HTML and convert that in calibre.



calibre 2.45.0

Introduction, traduction et notes de Roger Dangeville. Paris : François Maspero, 1976, 181 pp. Petite collection Maspero, no 161.



[2]

## CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Karl Marx, Friedrich Engels, *Le syndicalisme*. Traduction et notes de Roger Dangeville.

I. Théorie, organisation, activité.

II. Contenu et portée des revendications syndicales. *Index des idées*.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe*. Traduction et notes de Roger Dangeville.

I. [Théorie, activité](#)

.

II. [Activité et organisation](#)

.

### III. [Questions d'organisations](#)

.

### IV. [Activités de classe](#)

. *Index des noms cités dans les quatre volumes. Index analytique.*

Karl Marx, Friedrich Engels, *Le mouvement ouvrier français*. Traduction et notes de Roger Dangeville.

I. Tactique dans la révolution permanente.

II. Pour le parti de classe.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*. Traduction et notes de Roger Dangeville. *Index des idées*. [En préparation dans Les Classiques des sciences sociales.]

# Table des matières

## PRÉFACE

*Le jeu de la dialectique*

graph-definition>

*Dialectique corrosive*

graph-definition>

*Action directe et vision lointaine*

graph-definition>

*Le petit pas en arrière dans la dialectique*

## I. LE STADE UTOPISTE DU MOUVEMENT OUVRIER

[Enfance du mouvement ouvrier](#)

graph-definition>

[Le socialisme utopique](#)

graph-definition>

[Intuitions utopistes et communisme primitif](#)

graph-definition>

[Commentaire d'un fragment de Fourier sur le commerce](#)

graph-definition>

[Les bons de travail](#)

## [II. MARXISME ET MOUVEMENT UTOPIQUE CLASSIQUE ET SECTAIRE](#)

[Marxisme et phase utopique du mouvement ouvrier](#)

[Le socialisme et le communisme critico-utopiques](#)

[Propriété privée et communisme](#)

: stades de développement du communisme grossier et égalitaire au communisme proprement dit

## [III. INDIVIDUALISME PARASITAIRE ET HOMME SOCIAL](#)



## [Théorie impersonnelle du communisme](#)

graph-definition>

## [Individu et échange](#)

graph-definition>

## [Individu et communisme](#)

graph-definition>

## [Mort de l'individualisme parasitaire](#)

graph-definition>

## [Du suicide](#)

graph-definition>

## [Notes aux « Éléments d'économie politique » de James Mill](#)

graph-definition>

## [Abolition de la division du travail](#)

## [Index des idées](#)

## LES UTOPISTES

# PRÉFACE

### *Le jeu de la dialectique*

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce recueil, nous passons aux textes qui marquent la transition de l'enfance utopique au communisme pleinement développé, conscient de lui-même et de son mouvement. Pour saisir ce passage, il faut faire appel au plus haut point à la dialectique, afin de relier, dans leur genèse comme leur explication, les deux phases du mouvement communiste. Dans révolution de la première à la seconde, on peut constater le mieux ce qui les distingue en même temps que ce qui les caractérise chacune : le développement historique oppose chaque élément contradictoire à l'autre et l'éclaire, avant de les combiner en une synthèse nouvelle, qui éclaire de nouveau les

éléments de révolution précédente. C'est toujours des contrastes que naît le mouvement ainsi que la lumière dans la dynamique de l'histoire.

Notre thèse est que le marxisme est né d'un bloc à une date déterminée - dans les années orageuses de 1848 - comme explication du mode de production communiste et de la phase humaine correspondante, en opposition radicale au capitalisme, à ses sciences et à son idéologie, dont tout un monde antagonique le sépare. Cette thèse est d'une évidence lumineuse, puisque le communisme est d'abord la théorie du prolétariat [1] qui s'abolira lui-même comme classe au cours de la dictature du prolétariat et de la phase inférieure du socialisme et s'émancipera dans l'homme social du communisme.

La pâle objection, que l'on oppose sans cesse à cette vision de classe du communisme, veut que le marxisme soit lui-même un produit historique qui naît progressivement dans l'histoire et se rattache donc au capitalisme et [6] à ses idéologies. C'est la thèse conciliatrice de ceux qui veulent atténuer le caractère antagonique des idées des classes bourgeoises et celles du prolétariat.

Tous les textes de ce recueil montrent que ce fut précisément l'utopisme - avec ses germes communistes, d'une part, et ses éléments bourgeois surajoutés du fait de l'immaturité historique de l'époque, d'autre part - qui a fait la transition entre le matérialisme bourgeois et le pur marxisme. Celui-ci, étant le produit d'une époque plus avancée et plus mûre, disposait donc enfin de la base à partir de laquelle pouvait naître une vision d'ensemble, expliquant aussi bien tous les mouvements du passé que le développement du communisme en opposition au capitalisme. Il pouvait être ainsi la clé ou « l'énigme enfin résolue » - d'abord au niveau de l'explication théorique, puis de la réalisation sociale - de l'humanité.

Cette nouvelle théorie d'une classe achevée a désormais une base tout à fait matérielle. Le niveau historique de la production - celui de la grande industrie et du prolétariat moderne - permet au marxisme d'être cette conception d'ensemble nouvelle, opposée aux visions partielles des époques productives et historiques précédentes, dont celle du capitalisme. Il faut donc suivre la genèse historique, qui produit l'ossature aussi bien que la chair et le sang du marxisme.

L'utopisme renferme les germes du communisme au sein d'une enveloppe de rationalité bourgeoise, et les systèmes élaborés par les différents utopistes reprennent encore des éléments séparés et contradictoires de la société capitaliste : l'économie, la politique et la philosophie (qui forment la base économique et les superstructures étatiques et idéologiques de la société bourgeoise), à partir desquels le prolétariat se démarquera progressivement grâce aux utopistes afin de se donner sa pleine identité.

Le marxisme est, lui, la synthèse théorique positive du mouvement historique de trois pays différents, l'Angleterre (économique), la France (politique) et l'Allemagne (philosophique), dont chacun a donné l'un des éléments constitutifs du monde moderne, séparés dans le capitalisme et assemblés ou mieux modifiés, fondus et unis en une synthèse nouvelle et supérieure dans le communisme. « Les Anglais parvinrent à ce résultat [le communisme] d'une manière pratique [économique] à la suite de l'accroissement rapide de la misère, de la désagrégation des mœurs et du paupérisme [7] dans leurs pays ; les Français de manière politique, du fait qu'ils exigèrent les premiers la liberté et l'égalité politiques et, trouvant cela insuffisant, ils ajoutèrent à ces revendications politiques la revendication de la liberté et de l'égalité sociales ; les Allemands vinrent au communisme par la philosophie, en tirant les conclusions à partir de ces premiers principes [2]. »

Les textes font clairement apparaître que les utopistes français (Fourier, Saint-Simon), anglais (Owen) et allemand (Weitling) ont assuré, à partir des germes communistes, dans chaque sphère nationale spécifique, la transformation qualitative de chacun de ces éléments encore isolés, en taisant une première critique corrosive de l'économie, la politique et l'idéologie bourgeoises. C'est dans ce devenir où se nouent les contradictions pour se résoudre en une synthèse nouvelle, supérieure, que le marxisme trouve, ensuite la compréhension de sa propre existence et action historiques, en même temps que son identité propre, absolument originale et non réductible aux idéologies précédentes, notamment la bourgeoisie. L'un des mérites essentiels de l'utopisme est l'avoir assuré pleinement ce passage encore contradictoire.

## *Dialectique corrosive*

[Retour à la table des matières](#)

Nous observerons dans les textes qui vont suivre le mouvement dialectique par lequel l'utopisme dissout les éléments bourgeois de l'économie, de la politique et de l'idéologie - à la manière de Pierre Bayle, par exemple, pour ce qui est du matérialisme bourgeois par rapport à la métaphysique médiévale, lui qui se plaçait dans le système métaphysique pour le désagréger par le doute de la Raison - le scepticisme, ce premier pas de la science bourgeoise. La seule question raisonnable en théologie n'est-elle pas de douter (en se demandant : Dieu existe-t-il ?), soit en niant son existence par cette première question ?

La première tâche historique des utopistes, dont Marx-Engels ne cessent précisément de souligner l'esprit dialectique, a été la critique de la société bourgeoise, donc - au [8] niveau de l'élaboration théorique - la dissolution de son idéologie et la négation de sa justification historique ultérieure. Le marxisme systématisera enfin cette critique par les armes dans le feu de la révolution politique.

L'exemple le plus évident, et le plus tangible aussi, de ce rôle désagréateur de l'économie bourgeoise, c'est celui que fournit Owen, par exemple. Comme les socialistes égalitaires anglais, il s'agrippe directement à Ricardo pour dissoudre l'économie politique classique en un premier procès, en revendiquant la généralisation de la propriété privée à tout le monde, c'est-à-dire en ruinant les riches et en nivelant toutes les conditions. En cela, Owen se place directement sur le terrain bourgeois pour lancer son action. Ainsi il reprend tel quel le système des fabriques théorisé par Ricardo, mais substitue à la gestion de l'entrepreneur capitaliste privé celle de tous les travailleurs associés, et la fabrique capitaliste devient coopérative de production et de distribution, dont Marx dira dans l'*Adresse* de la Première Internationale qu'elle est une première victoire de l'économie politique ouvrière sur la bourgeoisie. En utopiste toujours concret, Owen

construira quelques modèles de coopératives, qui démontreront - victoire encore purement théorique mais définitive, « qu'aucun canon ne peut plus remettre en question » - la viabilité et la supériorité communiste. Marx en proposera, lorsque les conditions matérielles seront mûres (parmi lesquelles figure le prolétariat révolutionnaire, qui « de tous les instruments de production est le plus grand pouvoir productif »), un « système national » complet pour assurer la transition historique au communisme.

Enfin en utopiste anglais - c'est-à-dire pratique et économiste - Owen, dans le corps à corps avec l'économie politique bourgeoise, démontrera que le système des machines tend au-delà de ce qui est humain la force vivante de travail, de sorte qu'il réclame la limitation, par une loi de fabrique coercitive pour tous (bourgeois et ouvriers), du temps de fonctionnement du monstre capitaliste : première revendication de la diminution des horaires de travail, avec la fixation légale à 10h 1/2 de la journée de travail ! À la suite de quoi, Marx pourra déclarer que « cette intervention despotique » des travailleurs dans l'anarchie de la production bourgeoise, afin de la dompter, a fait succomber l'économie bourgeoise devant l'économie communiste de la classe ouvrière. Il s'agit, en effet, d'une anticipation géniale [9] - quoique encore empêtrée dans l'État bourgeois - de ce socialisme, où les producteurs associés organiseront et fixeront la quantité et la qualité de la production d'après leurs besoins subjectifs au moyen d'un plan consciemment élaboré au préalable, qui remplacera le système de lois aveugles de la production capitaliste pour la production.

Fourier et Saint-Simon ont joué le même rôle, à une période antérieure à celle d'Owen. Au sens historique, ils sont parfaitement unilatéraux, même par rapport à l'économie de Ricardo, critiquée victorieusement par Owen : Fourier se rattache encore au système agraire des physiocrates, et Saint-Simon se confine dans le pur système industriel. Cependant tous deux, à la manière politique française, s'attaqueront d'emblée au monstre capitaliste de l'État - certes de manière utopiste, c'est-à-dire pacifique et donc comme simple démonstration théorique, destinée à convaincre les esprits de raison. Ayant déjà affaire à l'État bourgeois pleinement développé par la révolution de 1789, ils réclameront son "abolition" à la manière négatrice de faiseurs de systèmes, en demandant « l'égalité sociale en plus de l'égalité politique » (selon la formule d'Engels) par la généralisation des fonctions détenues

dans l'économie par les monopoleurs bourgeois au profit de tous les individus, l'État devenant alors rationnel pour la classe ouvrière elle-même, puisqu'elle dépossède les capitalistes de leur pouvoir privé de classe pour le transférer aux plus qualifiés des producteurs (notamment chez Saint-Simon). L'État - dans ces systèmes utopiques - cesse dès lors d'être politique pour ne plus se préoccuper que de l'administration des choses, de la production. Ici encore les utopistes font une première critique toute négative de la politique bourgeoise au niveau de la démonstration théorique, le marxisme prouvant plus tard que le mouvement historique même de la production en fera la critique pratique, dont le prolétariat sera l'agent actif et conscient, en abolissant positivement l'État.

On notera déjà chez Saint-Simon, Fourier, comme chez Owen, le mouvement de dépassement « marxiste » de l'unilatéralité bourgeoise, avec leur dissolution de la politique dans l'économie. Cependant cette critique ne peut encore se réaliser dans la pratique, et ne peut donc être encore tout à fait systématique, comme dans le marxisme. Saint-Simon et Fourier ne peuvent abolir leur État et sont donc condamnés à taire de l'alchimie théorique. En somme, les « germes de [10] communisme » n'exigent plus qu'une maturation plus grande de la société : la critique utopiste des conditions capitalistes a bien déblayé le terrain pour le socialisme scientifique.

Au niveau des superstructures idéologiques, Weitling joue le même rôle de prophète du socialisme scientifique, en combinant déjà les systèmes de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet et d'Owen en une première synthèse théorique qui, à la manière prolétarienne, n'est plus purement intellectuelle, mais s'organise déjà en force militante et agissante dans le parti, la Ligue des communistes, qui regroupe les artisans allemands dispersés en Europe occidentale. Ceux-ci ne forment-ils pas eux-mêmes la vivante transition au prolétariat moderne ? En réalisant une première synthèse théorique des socialismes anglais et français, Weitling fait écran à la philosophie allemande pour le marxisme. Il constitue ainsi, après le proudhonisme même, le dernier maillon de la chaîne, une sorte d'utopisme hypertrophié par son unilatéralité théorique : « Pour ce qui est de la formation théorique ou des dispositions théoriques des travailleurs allemands en général, il suffit de mentionner les œuvres géniales de Weitling qui, sur le plan théorique,

dépassent bien souvent celles de Proudhon lui-même (qui représente déjà une sorte de dissolution de l'utopisme), bien qu'elles n'aient pas leur brillant... La disproportion entre le développement philosophique et politique de l'Allemagne n'a rien d'anormal. C'est une disproportion nécessaire. C'est dans le socialisme seulement qu'un peuple philosophique peut trouver la pratique qui lui corresponde : ce n'est donc que dans le prolétariat qu'il pourra trouver l'élément actif de son émancipation [3]. »

### ***Action directe et vision lointaine***

[Retour à la table des matières](#)

Un autre point passionnant est celui du rapport entre les Babeuf, Münzer et les utopistes classiques, d'une part, et ceux-ci et le marxisme, d'autre part. Comme Marx-Engels le noteront à plusieurs reprises dans les textes qui suivent, le processus de développement dialectique implique qu'il faut parfois opérer un apparent recul (partiel) pour pouvoir [11] progresser ensuite. Engels dira, par exemple, que, pour se hausser au niveau du parti de classe moderne, les chartistes et les socialistes owénistes devaient se combiner pour faire d'abord un petit pas politique en arrière, en s'appropriant un élément du modèle classique français, socialement moins développé alors que l'anglais. Dans une société antagonique, tous les progrès (partiels) se font encore de manière contradictoire.

Les Münzer et Babeuf ont surgi avant les utopistes classiques. Cependant leur vision du communisme a quelque chose de plus plein, voire de supérieur à celui des Fourier, Saint-Simon et Owen, car la société bourgeoise ne faisait pas encore écran devant eux et leur but. Elle était peut-être plus truste et naïve, mais pour cela plus directe et spontanée, d'un seul jet. Elle ne s'embarrassait ni de descriptions ni de justifications. Leur foi et leur instinct, solides et inébranlables, leur donnaient des certitudes qu'aucun système fantastique de l'utopisme ne pourra jamais créer. Ils avaient l'avantage d'être corps et âme dans la lutte directe pour la destruction des sociétés de classe, source de paupérisme. Ce n'est pas que



les Fourier, Saint-Simon et Owen puissent être qualifiés de communistes des temps de paix sociale - celle-ci existe-t-elle jamais sous le capitalisme ? Ce qui trouble leur communisme, c'est qu'ils surchargent de leurs systèmes rationnels et de leurs modèles abstraits de la société future les simples intuitions de la foi révolutionnaire (qui a une solide base matérielle) - et sur ce point ils sont quelque peu en retrait sur les premiers.

Cependant il y a une explication historique, très profonde au fait que les utopistes classiques étaient voués à compléter leurs efforts critiques par la construction de systèmes fantastiques et irréalisables dans l'immédiat. - Le système capitaliste, tout infâme qu'il fût, était encore révolutionnaire et bénéficiait d'une sorte de complicité universelle, puisqu'il élevait les forces productrices de l'humanité, tout en extorquant de la plus-value. De la sorte, les utopistes étaient réduits à l'impuissance politique, la force révolutionnaire des masses leur faisant si totalement défaut qu'ils devaient en appeler à la raison bourgeoise - ce fétiche - pour convaincre les hommes de bonne volonté de toutes les classes. D'où aussi leur pacifisme social foncier [4].

[12]

Owen ne l'emportait jamais qu'en théorie - pour l'avenir -, Ricardo ayant encore une justification historique, ce que les utopistes ne pouvaient comprendre encore, comme le pouvait le marxisme historique et économique. Selon Marx, le capitalisme faisait même passer, d'un certain point de vue - comme les premiers matérialistes et même Adam Smith l'avaient souligné - l'intérêt social avant l'intérêt des individus, ce qui ne pouvait manquer d'emporter l'adhésion, même des couches inférieures de la société - et les rares socialistes prêchaient dans le désert : « À juste titre, Ricardo considère, pour son époque du moins, que la production capitaliste EST LA PLUS AVANTAGEUSE pour la production de richesses. Il veut la production pour la production, et en cela il a raison. S'il voulait prétendre - comme le font certains de ses adversaires sentimentaux - que la production, en tant que telle, ne peut être le but, cela reviendrait à oublier que la production pour la production signifie simplement poser le développement de toutes les forces productives humaines comme but en soi. Opposer à un tel but le bien-être de l'individu, c'est prétendre que le développement de

l'espèce doit être arrêté pour assurer le bien-être de l'individu, que, par exemple, il ne faut jamais faire la guerre, parce que ce serait tuer des individus. On ne comprend pas alors que le développement des capacités de l'espèce humaine, bien qu'elle se fasse d'abord au détriment de la majorité des individus et de classes entières, BRISERA FINALEMENT CETTE CONTRADICTION et s'identifiera avec le développement de l'homme. En somme, le développement supérieur des individus ne se conquiert qu'au travers d'un procès historique dans lequel les individus sont continuellement sacrifiés [5]. »

Dans le passage suivant de l'*Anti-Dühring*, Engels décrit la situation de tragique isolement des utopistes classiques, mais il trouve déjà dans la réalité de son temps les conditions matérielles qui ne rendent pas simplement le communisme souhaitable pour libérer les masses travailleuses et souffrantes, mais encore nécessaire et inévitable, de par [13] les conditions mêmes que développe le capitalisme dans son sein : « À chaque époque, la connexion entre la distribution et les conditions matérielles d'existence d'une société est à ce point dans la nature des choses qu'on en trouve à chaque fois le reflet dans l'instinct populaire. Tant qu'un mode de production se trouve dans le cours ascendant de son développement, il est acclamé même par ceux qui sont désavantagés par le mode de distribution existant. Cela a été le cas des ouvriers anglais lors de l'apparition de la grande industrie. Qui plus est : tant que ce mode de production reste justifié dans l'évolution de la société, on est dans l'ensemble satisfait de la distribution et les protestations qui s'élèvent alors au sein de la classe dominante elle-même (Saint-Simon, Fourier, Owen) ne trouvent au début absolument aucun écho parmi les masses exploitées. C'est seulement lorsque le mode de production en question a déjà parcouru une bonne partie de son cours descendant, qu'il s'est à demi survécu à lui-même, que les conditions de son existence ont en grande partie disparu et que son successeur frappe déjà à la porte, c'est seulement alors que la distribution, devenant de plus en plus inégale, apparaît injuste, c'est seulement alors que la réalité existante étant dépassée par la vie, on en appelle à la justice dite éternelle.

« L'appel à la morale et au droit ne nous fait pas scientifiquement avancer d'un pas ; l'économie politique ne saurait trouver dans l'indignation

morale - si justifiée soit-elle - le moindre argument, quoiqu'elle y voit un symptôme. Sa tâche est bien plutôt de montrer que les anomalies sociales, qui viennent enfin de se faire jour, sont non seulement la conséquence nécessaire du mode de production existant, mais encore des symptômes de sa désagrégation imminente. Il s'agit pour elle de découvrir au sein du procès économique en dissolution la nouvelle organisation future de la production et de l'échange qui éliminera ces anomalies. La colère qui fait le poète est tout à fait à sa place dans la description de ces anomalies ou dans l'attaque contre les chantres de l'harmonie au service de la classe dominante, qui les nient ou les enjolivent ; mais combien elle est peu efficiente à chaque fois, c'est ce qui ressort du simple fait que, à chaque période de toute l'histoire passée, on trouve en suffisance de quoi l'alimenter.

« L'économie politique, en tant que science des conditions et des formes, dans lesquelles les diverses sociétés humaines ont produit et échangé et dans lesquelles en conséquence les [14] produits se sont chaque fois répartis [6], - l'économie politique avec cette extension il nous reste à la créer [7]

. JMT.]

. »

### ***Le petit pas en arrière dans la dialectique***

[Retour à la table des matières](#)

L'utopisme classique des Fourier et Saint-Simon par rapport au communisme de Babeuf représente en quelque sorte le petit pas en arrière qu'il faut effectuer en apparence pour taire un nouveau saut qualitatif en avant et préparer le marxisme. Les grands utopistes ont repris les germes de communisme des premiers combattants du communisme dans la révolution anti-féodale, et ont assuré, en outre, une première critique corrosive des

conditions de vie de la société bourgeoise qui, dans la succession des formes sociales de production, précède immédiatement le socialisme.

Le « parti communiste réellement agissant », au feu de la révolution antiféodale, ne se fixait plus comme but la restauration du communisme primitif, comme les systèmes utopiques réactionnaires cités dans le *Manifeste*. Il avait le mérite historique d'anticiper directement le communisme supérieur, comme il ressort par exemple du texte d'Engels sur *La Guerre des paysans* (1525) lorsqu'il expose les idées de Münzer. La sympathie du marxisme va toujours en premier à ceux des siens qui se battent les armes à la main, leur communisme est peut-être plus instinctif et grossier, mais il n'en est que plus réel.

Ces prolétaires, ces expropriés, ces journaliers et ces producteurs pauvres, qui sont l'autre pôle d'une bourgeoisie déjà relativement développée puisque nous sommes au niveau de la révolution antiféodale, disposaient donc déjà d'une certaine base matérielle pour leur lutte émancipatrice. Certes, ils ont été battus, et leur saut par-dessus la société capitaliste ne s'est pas réalisé. Mais c'est là une constatation *a posteriori*. L'hypothèse demeure néanmoins féconde, puisque étant le développement hautement inégal du capitalisme, [15] des révolutions antiféodales ont lieu jusqu'en plein XX<sup>e</sup> siècle - tout d'abord en 1917 en Russie, au cours de laquelle Lénine cherchait anxieusement le contact avec le prolétariat des pays avancés pour traverser le plus rapidement possible la phase capitaliste [8]: voir son fameux discours *Sur l'impôt en nature*.

Le petit pas en arrière des utopistes par rapport aux Münzer et Babeuf se retrouve de nouveau entre l'utopisme et le marxisme, le premier décrivant d'emblée le plein communisme, c'est-à-dire le stade supérieur du socialisme, tandis que le second exprime le passage (violent) du capitalisme au socialisme, avec la dictature du prolétariat et les mesures de transition de la phase inférieure du socialisme [9].

Le marxisme donne un fondement scientifique aux intuitions des précurseurs communistes, le second stade du communisme en bénéficiant tout comme le premier. En effet, [16] sa démonstration en est scientifique, puisque la nécessité historique du premier stade, amplement démontrée par

Marx - comme nous le verrons dans le recueil sur *la Société communiste* - ne fait que renforcer celle du second.

## **LES UTOPISTES**

### Première partie

#### LE STADE UTOPISTE DU MOUVEMENT OUVRIER

Tous les auteurs communistes et socialistes sont partis de cette double constatation : d'une part, les actions qui apparaissent comme les plus bénéfiques restent sans résultats brillants et aboutissent à des trivialités et, d'autre part, tous les progrès de l'esprit n'ont été jusqu'ici que des progrès dirigés contre la masse de l'humanité qui fut poussée dans une situation de plus en plus inhumaine. Ils ont donc déclaré (cf. Fourier) que « le progrès » n'est qu'une phrase abstraite et médiocre ; ils ont supposé (cf. entre autres Owen) que le monde civilisé souffrait d'une tare fondamentale, et c'est pourquoi ils ont soumis les

fondements réels de la société actuelle à une critique corrosive. À cette critique communiste correspondait directement dans la pratique le mouvement des grandes masses, contre lesquelles s'est effectué jusqu'ici l'évolution historique. Il faut avoir connu l'application à l'étude, la soit d'apprendre, l'énergie morale, l'inlassable besoin de développement des ouvriers français et anglais [de cette époque] pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement.

MARX-ENGELS, La Sainte Famille, chap. VI/I.

[Retour à la table des matières](#)

## LES UTOPISTES

### Première partie : Le state utopiste du mouvement ouvrier

#### ENFANCE DU MOUVEMENT OUVRIER

*Au directeur de la « New Moral World »*

[Retour à la table des matières](#)

Constatant que l'article du *Times* sur les communistes en Allemagne a été reproduit dans votre journal, je ne peux manquer d'y faire quelques observations que vous jugerez sans doute bonnes à publier [10].

Le *Times* jouissait jusqu'ici sur le continent de la réputation d'un organe bien informé, mais il mettrait bientôt un terme à cette opinion s'il publiait encore quelques articles du genre de celui de son correspondant sur le communisme allemand. Quiconque est tant soit peu familiarisé avec les mouvements sociaux en France et en Angleterre constate aussitôt que l'auteur de cet article ignore tout du sujet qu'il traite. Son ignorance est si



grande qu'il n'est même pas capable de déceler les côtés faibles du parti qu'il attaque. S'il voulait calomnier Weitling, il pouvait trouver dans ses écrits des passages qui correspondent bien plus au but qu'il poursuit. S'il s'était simplement donné le mal de lire le rapport de la commission d'enquête de police de [20] Zurich - qu'il assure connaître, bien que ce ne soit manifestement pas vrai -, il eût trouvé en surabondance matière à diffamation, des citations taillées et combinées spécialement dans ce but [11]. En somme, il est très curieux que les communistes doivent fournir à leurs adversaires les armes pour la lutte, mais comme nous nous tenons sur la large base de la polémique philosophique, nous pouvons nous permettre ce luxe.

Le correspondant du *Times* présente tout d'abord le parti communiste comme étant très faible en France, et doute que le soulèvement de 1839 à Paris [12] ait procédé de lui, car il l'attribue au « très puissant » parti républicain. O informateur bien informé de l'opinion publique anglaise, considérez-vous comme très faible un parti qui regroupe environ un demi-million d'hommes adultes ? Savez-vous que le « puissant » parti républicain se trouve en France dans un état de dissolution aiguë de plus en plus accéléré ? Savez-vous que le Journal *Le National*, l'organe de ce « puissant » parti, a un tirage inférieur à celui de n'importe quel journal parisien ?

Moi qui suis étranger, dois-je vous rappeler que la souscription républicaine ouverte l'été dernier par *Le National* pour le fonds des sécessionnistes irlandais n'a produit que cent livres sterling, malgré les grandes sympathies qu'éprouvent les républicains pour la cause irlandaise ? Ne savez-vous [21] pas que la masse du parti républicain - les classes laborieuses - s'est depuis longtemps séparée de ceux qui sont riches au sein de ce parti, et n'a-t-elle pas, non seulement rejoint, mais encore fondé le parti communiste, bien avant que Cabet ait commencé à prôner le communisme [13] ? Ne savez-vous pas que toute la « puissance » des républicains français consiste dans l'appui confiant qu'ils trouvent chez les communistes, parce que ceux-ci souhaitent l'instauration d'une république avant qu'ils puissent commencer à mettre en pratique le communisme [14] ? Il semble que vous ignoriez tout cela, bien que vous devriez le connaître

pour pouvoir vous former une opinion correcte sur le socialisme continental.

En ce qui concerne la méthode utilisée pour exposer les faits de 1839, je ne la trouve pas très honorable pour son auteur, ni son parti. Pour ma part, je sais d'hommes qui ont directement participé à cette *émeute* qu'elle a été préparée et exécutée par des communistes.

Le correspondant bien informé affirme en outre : « Les doctrines de Fourier et de Cabet semblent occuper davantage les esprits de quelques littérateurs et des hommes de science que d'avoir la faveur générale du peuple. » C'est exact pour ce qui concerne Fourier, comme je l'ai déjà exposé dans un précédent article [15] « que j'ai eu l'occasion de publier dans le présent journal ; mais Cabet ! Cabet qui n'a pratiquement écrit rien d'autre que de petits pamphlets, Cabet qui a toujours été appelé le père Cabet, un nom que ne lui auraient certainement pas donné les « littérateurs et hommes de science », Cabet dont le plus grand défaut est la superficialité et le manque d'égards pour les [22] exigences justifiées de la recherche scientifique, Cabet, le directeur d'un journal qui sert à l'information précisément de ceux qui savent tout juste *lire* ! Les doctrines de cet homme ne peuvent occuper les esprits de professeurs de l'Université de Paris, tels que Michelet ou Quinet dont toute la fierté est d'être profonds - aussi profonds que le mysticisme ! C'est tout de même ridicule.

Le correspondant parle ensuite des fameuses manifestations nocturnes des Allemands à Hambach et Steinhölzli, et affirme « qu'elles ont eu un caractère plus politique que révolutionnaire et social ». On ne sait où commencer à découvrir les erreurs contenues dans cette seule phrase. D'abord des « manifestations nocturnes » sont totalement inconnues sur le continent ; nous ne connaissons pas de meetings à la lumière des flambeaux tels que ceux des chartistes ou des rébeccaïtes [16]. La fête de Hambach a eu lieu en plein jour, sous les yeux des autorités. Hambach se trouve en Bavière, et en Suisse, plusieurs centaines de lieues les séparent. Notre correspondant parle cependant de « la manifestation de Hambach *et* de Steinhölzli ». Troisièmement, ces deux manifestations étaient séparées par une marge considérable non seulement dans l'espace, mais encore dans le temps. On s'est réuni à Steinhölzli plusieurs années après Hambach.

Quatrièmement, ces manifestations ne portaient pas seulement *en apparence* un caractère politique, elles avaient effectivement un caractère purement politique : elles eurent lieu avant que les communistes soient apparus sur scène.

Les sources auxquelles notre correspondant puise ses inestimables informations sont « le rapport de la commission de Zurich sur les écrits communistes publiés et inédits qui ont été découverts chez Weitling lors de son arrestation, et sa propre enquête ». L'ignorance que manifeste notre correspondant montre clairement qu'il n'a même pas lu ce rapport : il est évident que les « écrits communistes publiés » n'ont pas pu être DÉCOUVERTS lors d'une arrestation, puisque leur publication préalable exclut toute possibilité de « découverte ». Le haut procureur général de [23] Zurich ne se vanterait certes pas de la « découverte » de livres que l'on peut se procurer chez n'importe quel libraire. En ce qui concerne les écrits « inédits » pour la répression desquels une action juridique a été engagée, les sénateurs zurichoïses eussent vraiment été inconséquents s'ils les avaient publiés eux-mêmes par la suite - comme notre correspondant semble le croire. Ils s'en sont bien gardés ! De fait, dans tout son compte rendu, notre correspondant ne mentionne rien de ce qu'il a pu tirer de cette source et de sa propre enquête, sinon les deux nouveautés suivantes : les communistes allemands tireraient leur doctrine pour l'essentiel de Cabet et Fourier, c'est-à-dire exactement *de ceux qu'ils attaquent*, comme notre correspondant aurait pu le lire dans le même livre [17] qu'il cite si largement ; ils verraient « leurs quatre évangélistes en Cabet, Proudhon, Weitling et - et - Constant » ! Benjamin Constant, l'ami de Madame de Staël est mort depuis longtemps et l'idée ne l'a jamais effleuré de s'occuper de réforme sociale. Manifestement notre correspondant veut dire Considérant, fouriériste, directeur de l'ex-*Phalange* et actuellement de la *Démocratie pacifique*, qui est surtout liée avec les communistes.

« La doctrine communiste est en ce moment plus négative que positive » - et aussitôt après cette affirmation notre correspondant se contredit lui-même, en brochant en douze points un tableau de l'ordre social nouveau proposé par Weitling, dont le plan est plus que positif (il ne mentionne même pas la destruction de l'actuel régime social).

Il rapporte cependant ce plan de manière tout à fait confuse. Notre correspondant démontre que, dans la plupart des cas, il n'a même pas compris de quoi il parlait, car au lieu de s'en tenir à l'essentiel il se perd dans des détails insignifiants. Ainsi il omet le point essentiel sur lequel Weitling est supérieur à Cabet, à savoir lorsqu'il parle de l'abolition de tout pouvoir gouvernemental, fondé sur la force et la majorité [18]. En effet, il remplace celui-ci par une [24] simple administration qui organise les diverses branches de travail et en distribue les produits. Il passe également sous silence sa proposition de nommer tous ceux qui occupent une fonction dans l'administration et dans chaque branche particulière, non par la majorité de la communauté, mais simplement par le savoir-faire nécessaire à la fonction précise du travail devant être accompli. En outre, il omet ce qui est l'une des caractéristiques principales du plan, à savoir que l'on sélectionne les personnes les plus compétentes par le moyen d'une sorte de concours, sans que l'on connaisse les diverses personnes qui s'y essayent. Les noms se trouvent dans une enveloppe cachetée, et l'on n'ouvre que l'enveloppe qui renferme le nom du candidat heureux. De la sorte se trouve exclue toute considération d'ordre personnel qui pourrait influencer les esprits des membres de la commission d'examen.

[25]

En ce qui concerne les autres citations de Weitling, je laisse aux lecteurs de ce journal le soin de juger s'ils veulent reprendre à leur compte la misérable matière que notre correspondant entend leur réserver, ou bien s'ils ne revendiquent pas dans tous les cas, sinon dans beaucoup d'entre eux, les principes et les projets que ce journal s'est proposé de diffuser lors de sa fondation. Quoi qu'il en soit, si le *Times* souhaitait une nouvelle fois commenter le communisme allemand, il devrait se mettre en quête d'un autre correspondant.

Je demeure, sincèrement, votre F. Engels.

[26]

Les socialistes anglais évoluent sur un terrain plus fondamental et pratique que les français - ce qui provient pour beaucoup de ce qu'ils sont

en lutte ouverte avec les différentes églises et ne veulent rien savoir de la religion [19].

Dans les grandes villes, ils disposent habituellement d'une « maison de réunion » où ils vont suivre les discours le dimanche. Ceux-ci sont le plus souvent polémiques, athées et dirigés contre le christianisme, tout en faisant de nombreuses références à la vie des ouvriers. Parmi ces prêcheurs (*lecturers*), celui qui me semble le plus remarquable, c'est Watts de Manchester, qui a écrit plusieurs brochures où il aborde avec talent la question de l'existence de Dieu et l'économie politique.

Ces prêcheurs ont une excellente façon de raisonner. Ils partent tous de l'expérience et de faits illustrables et démontrables, et tout est explicité à fond de sorte qu'il est difficile de les battre sur le terrain qu'ils ont choisi. Dès lors que l'on veut gagner un autre terrain, ils vous rient au nez. Je leur dis, par exemple, que l'existence de Dieu ne dépend pas de démonstrations tangibles pour les hommes, alors ils [27] me rétorquent : « Votre affirmation est ridicule. S'il ne se réalise pas dans des faits, qu'avons-nous à en faire ? De ce que vous dites, il ressort précisément que l'existence ou la non-existence de Dieu est indifférente à l'homme. Comme nous avons à nous préoccuper de mille choses, nous laissons le Bon Dieu derrière les nuages, où il existe peut-être oui, peut-être non. Ce que nous ne pouvons apprendre à partir de faits ne nous intéresse pas ; nous nous en tenons au terrain des « beaux faits », où il ne peut être question de morceaux de fantaisie tels que Dieu et la religion. »

Ils appuient ainsi toutes leurs autres idées communistes sur des faits, qu'ils n'accueillent au reste qu'avec la plus grande prudence. La ténacité de ces gens est incroyable, et Dieu sait comment les curés veulent s'y prendre pour en venir à bout. À Manchester, par exemple, la communauté communiste compte 8 000 membres déclarés pour le « hall de réunion », tous membres payants. Il n'est pas du tout exagéré d'affirmer que la moitié des classes laborieuses de Manchester partagent ces idées sur la propriété. En effet, lorsque Watts dit du haut de la tribune (qui est aux communistes ce que la chaire est aux chrétiens) - aujourd'hui je vais à telle ou telle réunion, alors on peut être assuré que la motion présentée par l'orateur emporte la majorité.

Mais il existe aussi parmi les socialistes des théoriciens *pratiques* ou - comme les appellent les communistes - des athéistes *complets*. Parmi eux, le plus célèbre est Charles Southwell de Bristol, qui a publié un pamphlet intitulé

*L'Oracle de la Raison* pour lequel il a été puni d'un an de prison et d'une amende de 100 livres sterling, celle-ci ayant naturellement été couverte en un clin d'œil par une souscription publique. En effet, tout Anglais soutient sa presse, aide ses chefs à payer les amendes et paie pour sa chapelle ou hall de réunion [20]. Or, Charles Southwell est de nouveau en tête ; en effet, il fallait vendre la maison de réunion de Bristol, parce qu'il n'y avait pas assez de socialistes et parmi eux il n'en était pas de riches, alors qu'un tel hall de réunion est une chose relativement chère. Celle-ci [28] fut achetée par une secte chrétienne et transformée en temple. Au moment de cette transformation, les socialistes et les chartistes envahirent le temple, afin de voir la chose et d'écouter. Or donc, lorsque le pasteur se mit à louer Dieu, parce que toutes les choses impies avaient pris fin et qu'on louait désormais le Tout-Puissant là où on l'avait blasphémé auparavant, ils considérèrent cela comme une attaque. Or comme dans les esprits anglais, chaque attaque appelle une défense, ils crièrent : « Southwell, Southwell, Southwell ! Southwell doit faire un discours contre cela ! » Southwell se lève donc et commence son discours ; mais à présent les pasteurs de la secte chrétienne se mettent à la tête de la colonne formée par leurs paroissiens et foncent sur Southwell, tandis que d'autres membres de la secte vont chercher la police, Southwell ayant semé le désordre dans un service religieux chrétien ; les pasteurs lui sautent dessus, le boxent (ce qui arrive souvent dans de tels cas) et le remettent entre les mains de la police. Southwell lui-même ordonna à ses partisans de ne pas opposer de résistance physique : lorsqu'il fut conduit au poste, six mille hommes le suivaient avec des vivats [21].

L'initiateur des socialistes, Owen, écrit dans ses nombreuses brochures à la manière d'un philosophe allemand, c'est-à-dire très mal ; cependant, il a parfois des instants lumineux, grâce auxquels il fait passer ses phrases obscures : ses conceptions sont au reste très vastes. Selon Owen, « la religion et la propriété sont les seules causes de tous les [29] malheurs, depuis le commencement du monde » (!). Tous ses écrits fourmillent d'explosions de colère contre les théologiens, les juristes et les médecins

qu'il met dans un même pot : « Les tribunaux de jurés sont composés d'hommes issus d'une classe qui est encore théologique, qui *prend donc parti*. Les lois sont, elles aussi, théologiques, et elles doivent être abolies en même temps que le jury. »

Tandis que la Haute-Église anglaise grasseyait, les socialistes ont fait des choses incroyables pour la formation théorique des classes laborieuses en Angleterre. Quand on les voit pour la première fois, on ne peut manquer d'être étonné des sujets que les ouvriers les plus ordinaires abordent dans la maison de l'Éducation, en ayant une vive conscience de la situation politique, religieuse et sociale.

Dans l'intervalle, l'agitation socialiste progresse également. Nous ne voulons considérer ici le *socialisme* anglais que pour autant qu'il exerce une influence sur la classe ouvrière [22]

. JMT.]

. Les socialistes anglais revendiquent l'instauration progressive de la communauté des biens dans des « colonies » à l'intérieur du pays (*home colonies*) de 2 à 3 000 personnes, celles-ci pratiquent tant l'industrie que l'agriculture et dispensent les mêmes droits et la même éducation. Ils préconisent, en outre, un allègement des formalités du divorce et l'institution d'un gouvernement rationnel, garantissant une complète liberté d'opinion ainsi que l'abolition des peines qui seraient remplacées par un traitement rationnel des délinquants. Ce sont là leurs propositions *pratiques* - leurs principes théoriques ne nous intéressent pas ici.

Le socialisme est parti d'Owen, un fabricant. C'est pourquoi - bien que sur le *fond* il dépasse l'opposition entre prolétariat et bourgeoisie - il témoigne, dans sa *forme* cependant, d'une grande indulgence envers la bourgeoisie et d'une grande injustice envers le prolétariat. Les socialistes sont parfaitement doux et pacifiques ; ils reconnaissent que l'état de choses actuel, si déplorable soit-il, est justifié, dans la mesure où ils réprouvent tout autre voie que celle de la [30] persuasion du grand public. Cependant, ils sont en même temps si abstraits que la forme actuelle de leurs principes ne leur permettra jamais d'emporter l'adhésion du public, Au reste, ils ne cessent de se plaindre de la démoralisation des classes inférieures, sont

aveugles pour l'élément de progrès que recèle cette désagrégation de l'ordre social, et ne songent pas un instant que l'immoralité suscitée par l'intérêt privé et l'hypocrisie dans les classes possédantes est bien pire.

Ils n'admettent aucune évolution historique, et c'est pourquoi, sans attendre, ils veulent plonger la nation directement dans l'état communiste. En effet, ils ne savent pas qu'il faut poursuivre la politique actuelle jusqu'au point où elle se dissout elle-même, après qu'elle ait rendu la révolution non seulement possible, mais encore nécessaire. Ils comprennent, certes, que les ouvriers se dressent contre les bourgeois, mais ils considèrent que leur agressivité - qui est pourtant le seul moyen de faire progresser les ouvriers - est inféconde, si bien qu'ils prêchent une philanthropie et un amour universel encore plus stérile pour la situation présente en Angleterre. Ils n'admettent que l'évolution psychologique, le développement d'un homme donc abstrait et dénué de tout lien avec le passé, alors que le monde entier repose sur ce passé - tout comme chaque individu. C'est pourquoi ils sont trop savants, trop métaphysiques, et ne réalisent que peu de choses. Aussi ne recrutent-ils qu'une fraction infime de la classe ouvrière, dont ils n'ont attiré que bien peu d'éléments - parmi lesquels certes les esprits les plus cultivés et les caractères les plus fermes.

Dans sa forme actuelle, le socialisme ne pourra jamais devenir le patrimoine commun de la classe ouvrière. Il devra auparavant s'abaisser à revenir quelques pas en arrière pour un temps, afin de se placer au niveau chartiste. On peut prévoir alors que le socialisme authentiquement prolétarien, qui sera passé par le chartisme après s'être épuré de ses éléments bourgeois, qui existent aujourd'hui aussi bien chez de nombreux socialistes que de nombreux dirigeants chartistes, qui sont presque tous socialistes [23], assumera sous peu un rôle important dans l'histoire du peuple anglais. Le socialisme anglais, dont la base est bien supérieure à celle du communisme français, devra rétrograder [31] quelque temps dans son développement théorique sur la position (politique) française pour la dépasser ensuite. D'ici là, les Français auront sans doute eux-mêmes continué d'effectuer des progrès [24].

Le socialisme est également l'expression la plus catégorique de l'irréligiosité qui règne parmi les ouvriers : elle est si catégorique même que



les ouvriers qui sont irréligieux *inconsciemment*, simplement dans la vie pratique, se mettent à hésiter souvent devant le caractère tranchant de cette expression [25]. Mais, sur ce point aussi, la nécessité forcera les ouvriers à abandonner une foi dont ils comprennent de plus en plus qu'elle ne sert qu'à faire d'eux des êtres faibles et passivement soumis à leur destin, et à les mettre docilement à la traîne de la classe possédante qui les suce comme un vampire.

## LES UTOPISTES

### **Première partie : Le state utopiste du mouvement ouvrier**

#### LE SOCIALISME UTOPIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Par son contenu, le socialisme moderne résulte avant tout de la conscience issue des luttes entre classes antagoniques qui dominent la société moderne, entre possédants et non-possédants, entre capitalistes et salariés, d'une part, et de l'anarchie qui règne dans la production, d'autre part. Mais, [32] par sa forme théorique, il apparaît au premier aspect comme une continuation plus développée et qui se veut plus conséquente des principes établis par les grands philosophes rationalistes et illuministes de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle [26]. Comme toute théorie nouvelle, il dut commencer par se relier au fonds d'idées qu'il trouvait devant lui, bien qu'en réalité ses racines plongent dans la base matérielle des faits économiques.

Les grands hommes, qui éclairent les esprits pour la révolution imminente, apparaissent eux-mêmes comme de gigantesques figures révolutionnaires. Ils ne reconnaissent aucune espèce d'autorité extérieure : religion, conception de la nature, société, organisation de l'État - tout fut soumis à la critique la plus impitoyable ; tout dut justifier son existence devant le tribunal de la Raison, ou renoncer à exister. La raison de la pensée devint l'unique étalon à appliquer à toute chose. C'était l'époque où selon l'expression [33] de Hegel - le monde était renversé, « mis sur sa tête [27] », premièrement au sens où le cerveau humain et les principes découverts par la pensée émettaient la prétention de servir de base à toute action et organisation sociales des hommes [28], ensuite cependant, au sens le plus large, que la [34] réalité contredisait ces principes, ceux-ci, l'inversant complètement. Toutes les formes de société et d'État ayant existé jusqu'ici, ainsi que toutes les idées traditionnelles furent déclarées irrationnelles et jetées au rebut. Jusqu'ici le monde ne s'était laissé guider que par de misérables préjugés - tout ce qui appartenait au passé ne méritait que pitié et mépris. Maintenant le jour se levait et la lumière se faisait, et l'on entrait dans le règne de la Raison. Désormais la superstition, l'injustice, le privilège et l'oppression devaient être évincés par la vérité éternelle, la justice éternelle, l'égalité fondée sur la nature, ainsi que les droits inaliénables de l'homme.

Or, nous savons aujourd'hui que ce règne de la Raison n'était rien d'autre que le règne idéalisé de la bourgeoisie ; que la justice éternelle s'est incarnée dans la justice bourgeoise que l'égalité aboutit à l'égalité bourgeoise devant la loi que l'on proclama que l'un des droits essentiels de l'homme était la propriété bourgeoise ; et que l'Etat de la Raison, le Contrat social de Rousseau, vint au monde, et ne pouvait être que la République démocratique *bourgeoise*. Les grands penseurs du XVIIIe siècle - pas plus qu'aucun de leurs prédécesseurs - ne pouvaient outrepasser les limites que leur imposait leur propre époque.

Cependant, outre l'antagonisme entre féodalité et bourgeoisie, il existait encore un antagonisme universel entre [35] exploiters et exploités, entre riches oisifs et travailleurs pauvres, et l'avant-garde bourgeoise prétendit, en se basant sur ce dernier fait, représenter non une classe particulière, mais toute l'humanité souffrante.

Il y a plus. Dès sa naissance, la bourgeoisie était grevée de son contraire : les capitalistes ne peuvent pas exister sans travailleurs salariés, et à mesure que le bourgeois féodal des corporations devenait le bourgeois moderne, le compagnon des corporations et le journalier libre devenaient prolétaires. Et même si, dans l'ensemble, la bourgeoisie pouvait prétendre représenter également, dans sa lutte contre la noblesse, les intérêts des diverses classes laborieuses de ce temps, on vit cependant - à chaque grand mouvement bourgeois - éclater des mouvements autonomes de la classe, qui était la devancière plus ou moins développée du prolétariat moderne. Ainsi, durant la Réforme et la Guerre des Paysans, on vit apparaître les anabaptistes et Thomas Münzer ; durant la grande révolution anglaise, les niveleurs ; durant la grande révolution française, Babeuf. À ces levées de boucliers révolutionnaires d'une classe encore incomplètement formée correspondaient des manifestations théoriques : au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, des peintures utopiques de sociétés idéales ; au XVIII<sup>e</sup>, des théories déjà franchement communistes (Morelly, Mably) [29]. L'égalité que l'on revendiquait [36] ne devait plus se limiter aux droits politiques, mais s'étendre aux conditions sociales de l'individu : il fallait abolir non seulement les privilèges de classe, mais encore les différences de classe elles-mêmes.

Le premier visage de la nouvelle doctrine fut donc un communisme ascétique, calqué sur celui de Sparte. Puis vinrent les trois utopistes : Saint-Simon, chez qui la tendance bourgeoise garde encore un certain poids à côté de l'orientation prolétarienne, Fourier et Owen ; ce dernier, vivant dans le pays de la production capitaliste la plus développée et sous l'impression des contradictions qu'elle engendre, articula en un système ses propositions d'abolition des différences de classe, en se rattachant directement au matérialisme français.

Tous trois ont en commun qu'ils ne se donnent pas pour des représentants des intérêts du prolétariat que l'histoire a engendré dans l'intervalle. Comme les rationalistes de l'ère des Lumières, ils entendent affranchir non une classe déterminée, mais l'humanité entière. Comme eux, ils veulent instaurer le royaume de la Raison et de la justice éternelle - mais il y a un abîme entre leur royaume et celui des philosophes des Lumières. Le monde bourgeois, fondé sur les principes des rationalistes, leur apparaît également

déraisonnable, méprisable et injuste, et doit donc être jeté au rebut tout comme l'ont été le féodalisme et les formes de société antérieures. Si la pure raison et la véritable justice n'ont pas régné jusqu'ici dans le monde, c'est qu'on ne les avait pas encore exactement reconnues. L'individu génial avait fait défaut, or il surgit et reconnut la vérité. Qu'il soit venu maintenant et ait découvert la Vérité juste maintenant - ce fait ne résulte pas avec nécessité de l'enchaînement du développement historique, c'est pure chance. L'homme de génie aurait tout aussi bien pu naître cinq cents ans auparavant, et il aurait épargné à l'humanité cinq siècles d'errements, de luttes et de souffrances.

Les philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui préparèrent la révolution en appelaient à la Raison comme juge suprême de toute chose existante. L'État et la société devaient être [37] basés sur la raison, et tout ce qui contredisait la Raison éternelle n'était rien d'autre que l'entendement idéalisé du citoyen de la petite bourgeoisie médiévale évoluant alors vers le bourgeois. Lorsque enfin la Révolution française eut réalisé cette société et cet État de Raison, les nouvelles institutions, si rationnelles qu'elles fussent par rapport à ce qui existait auparavant ne s'avérèrent pas du tout comme très raisonnables. L'État rationnel avait fait complètement naufrage. Le Contrat social de Rousseau avait trouvé sa réalité dans le règne de la Terreur ; et, pour y échapper, la bourgeoisie, qui avait perdu foi en sa propre capacité politique, se réfugia d'abord dans la corruption du Directoire, puis sous la protection du despotisme napoléonien - la promesse d'une paix éternelle s'était convertie en une guerre de conquêtes sans fin !

La société de Raison n'avait pas connu de sort meilleur. L'opposition entre riches et pauvres - au lieu de se résoudre en un bien-être général - s'était encore aggravée à la suite de l'abolition des privilèges corporatifs et autres qui la tempéraient en jetant un pont entre eux, et l'élimination des institutions de bienfaisance de l'Église qui l'adoucissaient. La « liberté de la propriété » par rapport aux entraves féodales, une fois inscrite dans les faits, s'avéra, pour le petit-bourgeois et le paysan parcellaire, comme la liberté de vendre cette petite propriété écrasée par la concurrence toute puissante du grand capital et de la grande propriété foncière, et de la vendre précisément à ces nouveaux maîtres. Cette liberté se transformait donc pour le petit-bourgeois et paysan en libération de toute propriété. L'essor de l'industrie

capitaliste sur une base capitaliste fit de la pauvreté et de la misère des masses laborieuses la condition de vie de la société. Le paiement au comptant devint de plus en plus - selon l'expression de Carlyle - le seul lien de la société. Le nombre des délits augmenta d'année en année. Si les vices féodaux qui, jadis, s'épandaient sans pudeur au grand jour avaient été, sinon détruits, du moins repoussés provisoirement au second plan, les vices bourgeois, nourris jusque-là dans l'ombre, ne s'épanouirent qu'avec plus d'exubérance. Le commerce évolua de plus en plus en escroquerie. La « fraternité » de la devise révolutionnaire s'incarna dans les chicanes et les jalousies de la lutte concurrentielle. La brutale oppression fit place à la corruption générale ; l'argent supplanta l'épée, comme premier levier du pouvoir dans la société. Le droit de cuissage passa des [38] seigneurs féodaux aux patrons bourgeois. La prostitution se répandit à un degré inconnu jusque-là. Le mariage resta, comme auparavant, la forme reconnue par la loi, couverture officielle de la prostitution, et se compléta par un adultère abondant.

En somme, comparées aux pompeuses promesses des philosophes rationalistes des Lumières, les institutions sociales et politiques, réalisées lors de la « victoire de la Raison » s'avérèrent des caricatures amèrement décevantes. Il ne manquait plus que les hommes pour enregistrer cette déception, et ils apparurent au changement de siècle : Saint-Simon publia ses *Lettres de Genève* en 1802, Fourier fit paraître en 1808 son premier ouvrage, bien qu'il eût posé les bases de sa théorie dès 1799, Robert Owen prit la direction de New-Lanark le 1<sup>er</sup> janvier 1800.

Mais à cette époque le mode de production capitaliste et, avec lui, l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat étaient encore très peu développés. La grande industrie venait tout juste de naître en Angleterre, et elle était encore inconnue en France. Or, ce n'est que la grande industrie qui engendre d'une part, les conflits faisant de l'élimination de son caractère capitaliste et de sa révolution une nécessité inéluctable - conflits non seulement entre les forces productives et les formes d'échange, mais encore entre les classes qu'elle-même a suscitées - et, d'autre part, les moyens de résoudre ces conflits suscités par l'essor gigantesque des forces productives. Or en 1800 les conflits créés par les nouveaux rapports sociaux n'étaient encore qu'en devenir, et donc à plus forte raison, les moyens de les

résoudre. Les masses non possédantes, qui à l'époque de la Terreur s'emparèrent un instant du pouvoir et purent conduire, ainsi, à la victoire la révolution bourgeoise *en opposition* à la bourgeoisie elle-même, ne tirent que démontrer qu'il était impossible de détenir durablement un tel pouvoir dans les conditions d'alors. Le prolétariat se détachait à peine de la masse des non-possédants comme souche d'une nouvelle classe, et était encore tout à fait hors d'état de mener une action politique autonome. Il se présentait bien plutôt comme une masse opprimée et souffrante, incapable de se tirer d'affaire elle-même, et donc réduite tout à fait à une aide de l'extérieur, d'en haut.

Cette situation historique pesa également sur les fondateurs du socialisme. À l'immaturité de la production et de la lutte des classes répondait aussi l'immaturité des théories. [39] La solution des problèmes sociaux, encore cachée dans les rapports économiques embryonnaires, devait jaillir de l'esprit. La société était absolument viciée, et la mission de la pensée rationnelle était de l'épurer. Il fallait pour cela inventer un nouveau système social, plus parfait, et l'octroyer de l'extérieur à la société - par la propagande et, si possible, par l'exemple d'expériences modèles. Ces nouveaux systèmes étaient d'emblée condamnés à l'Utopie : plus ils étaient élaborés jusqu'au détail, plus ils devaient se perdre dans la fantaisie pure.

Dès lors que l'on a constaté cela, il n'est plus nécessaire de nous arrêter un instant de plus à cet aspect de la question qui appartient désormais entièrement au passé. Nous laissons aux épiciers de la littérature le soin de décortiquer gravement ces fantasmagories qui aujourd'hui font sourire et d'opposer à ces « folies » la supériorité de leur esprit pondéré. Pour notre part, nous trouvons notre joie aux idées de génie qui s'y trouvent en germe et percent partout l'enveloppe fantastique et auxquelles ces philistins sont aveugles.

*Saint-Simon* était fils de la Révolution française : il n'avait pas encore trente ans lorsqu'elle éclata. La révolution était le triomphe du tiers-état - c'est-à-dire de la masse de la nation qui était *active* dans la production et le commerce - sur les états jusqu'ici privilégiés et oisifs, la noblesse et le clergé. Mais la victoire du tiers-état s'avéra bientôt comme la victoire

exclusive d'une infime partie de cet ordre, une couche socialement privilégiée de ce même ordre - la bourgeoisie possédante - qui occupa le pouvoir politique. Il se trouve que cette bourgeoisie s'était encore développée rapidement pendant la Révolution, en spéculant sur la propriété foncière, confisquée à la noblesse et à l'Église, puis *vendue*, ainsi qu'en fraudant la nation sur les fournitures aux armées. Sous le Directoire, c'était précisément la domination de ces escrocs qui conduisit la France et la Révolution au bord de la ruine, fournissant à Napoléon le prétexte pour son coup d'État. C'est ainsi que, dans l'esprit de Saint-Simon, l'opposition du tiers-état et des ordres privilégiés prit la forme de l'opposition entre « travailleurs » et « oisifs ». Les oisifs, ce n'étaient pas seulement les anciens privilégiés, mais encore tous ceux qui vivaient de rentes, sans prendre part à la production et au commerce. Et les « travailleurs », ce n'étaient pas seulement les salariés, mais encore les fabricants, les marchands, les banquiers.

[40]

Il était patent - et la Révolution l'avait définitivement confirmé - que les oisifs avaient perdu la capacité de diriger intellectuellement et de gouverner politiquement la nation. D'autre part, les expériences de la Terreur avaient démontré, pour Saint-Simon, que les non-possédants ne possédaient pas non plus cette capacité. Dans ces conditions, qui devait diriger et régner ? D'après Saint-Simon, la science et l'industrie qu'unirait un nouveau lien religieux, susceptible de restaurer l'unité des conceptions religieuses rompue depuis la réforme - le « Nouveau Christianisme », nécessairement mystique et strictement hiérarchisé. Or la science, c'était les gens cultivés, et l'industrie, c'était, en premier lieu, les bourgeois actifs, fabricants, marchands, banquiers. Certes, ces bourgeois devaient se muer en une espèce de fonctionnaires publics, d'hommes de confiance de la société, mais garder néanmoins vis-à-vis des ouvriers une position de commandement, pourvue aussi de privilèges économiques, tandis que les banquiers notamment étaient appelés à régler l'ensemble de la production sociale grâce à la régulation du crédit.

Cette conception répondait parfaitement aux besoins de cette époque où, en France, la grande industrie et, avec elle, l'antagonisme entre bourgeoisie



et prolétariat, étaient seulement en train de naître. Cependant, il y a un point sur lequel Saint-Simon insiste tout particulièrement : partout et toujours, ce qui lui importe d'abord, c'est le sort de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre [30] ».

[41]

Déjà dans ses *Lettres de Genève*, Saint-Simon pose le principe selon lequel « tous les hommes travailleront ». Dans le même ouvrage, il sait déjà que la Terreur a été le règne des masses non possédantes : « Regardez, leur crie-t-il, ce qui est arrivé en France pendant le temps que vos camarades y ont dominé ; ils y ont fait naître la famine » (p. 41-42).

Or, concevoir la Révolution française comme une lutte de classes entre la noblesse, la bourgeoisie *et les non-possédants* était en 1802 une découverte des plus géniales. En 1816, il déclara que la politique est la science de la production, et en prédit la résorption totale dans l'*économie* [31]. Certes l'idée que les institutions politiques reposent sur la base économique ne s'y trouve qu'en germe, mais il y énonce déjà clairement que le gouvernement politique sur les hommes passe à une administration sur les choses et une direction des processus de production, soit la formule de l'« abolition de l'État » autour de laquelle on a fait récemment tant de bruit [32]. C'est avec une pareille supériorité de [42] vue sur ses contemporains qu'il déclare dès 1814, aussitôt après l'entrée des Alliés à Paris, et encore en 1815, pendant la guerre des Cent-Jours, que la seule garantie d'un développement prospère et de la paix en Europe est l'alliance de la France et de l'Angleterre, et celle de ces deux pays avec l'Allemagne [33]. Prêcher aux Français en 1815 l'alliance avec les vainqueurs de Waterloo exigeait certes autant de courage que de sens de la perspective historique.

Si nous trouvons chez Saint-Simon une largeur de vues véritablement géniale qui nous permet d'y découvrir en germes toutes les idées de ses successeurs socialistes, pour autant qu'elles n'appartiennent pas strictement au domaine économique, nous rencontrons chez *Fourier* une critique des conditions sociales existantes qui, pour être faite avec une verve et un esprit bien français, n'en est pas moins profonde. Fourier prend au mot la bourgeoisie, ses prophètes enthousiastes d'avant la révolution et ses

flagorneurs intéressés d'après. Il dévoile sans pitié la misère matérielle et morale du monde bourgeois, et il la confronte, d'une part, avec les flamboyantes promesses des philosophes des lumières sur la société dans laquelle devait régner la Raison, sur la civilisation qui devait assurer à tous le bien-être et sur la perfectibilité illimitée des humains et, d'autre part, avec la réalité plus que misérable qui répondit aux slogans grandiloquents des idéologues d'alors - et il déverse son ironie mordante sur cette banqueroute irrémédiable de la phrase.

Fourier n'est pas seulement un critique, mais sa nature toujours sereine et enjouée fait de lui un satirique, et sans doute l'un des plus grands de tous les temps. Il dépeint avec autant de brio que d'esprit la folle spéculation qui fleurit au déclin de la révolution, ainsi que l'esprit boutiquier [43] universellement répandu dans le commerce français de cette époque. Plus mordante encore est la critique qu'il fait du tour donné par la bourgeoisie aux relations entre les sexes et de la position de la femme dans la société bourgeoise. Il est le premier à énoncer que, dans une société donnée, le degré d'émancipation de la femme est la mesure naturelle de l'émancipation générale [34]. Mais là où Fourier est le plus grand, c'est dans sa conception de l'histoire de la société. Il divise tout son cours en quatre phases d'évolution : *sauvagerie*, *barbarie*, *patriarcat*, *civilisation*, cette dernière correspondant à ce que l'on appelle maintenant la société bourgeoise. Il démontre « que l'ordre civilisé donne une forme complexe, ambiguë et hypocrite à chacun des vices auxquels la barbarie se livre avec simplicité », que la civilisation se meut dans un « cercle vicieux », dans des contradictions qu'elle reproduit indéfiniment, sans pouvoir les surmonter, de manière à atteindre toujours le contraire de ce qu'elle cherche ou prétend obtenir, ainsi « la pauvreté naît en civilisation de l'abondance même [35]

. JMT.]

»

Fourier, comme on le voit, manie la dialectique avec la même maîtrise que son contemporain Hegel. Avec la même dialectique, il met en évidence - en opposition au bavardage sur la perfectibilité sans fin de l'homme - que toute phase historique a sa période ascendante mais aussi descendante [36]

, in Œuvres complètes, Paris, t. 1, p. 50 et s.

Marx-Engels se réfèrent souvent au jugement pénétrant de Fourier pour établir leurs thèses. Dans [\*l'Anti-Dühring\*](#).

, Engels souligne le mérite immense du dialecticien que fut Fourier, qui vit précisément dans la *surproduction* capitaliste la source des misères des ouvriers, non seulement durant les crises : « Les moyens de production, denrées alimentaires, ouvriers disponibles, tous les éléments de la production et de la richesse générale sont là en surabondance », mais « l'excédent devient source de la misère et de la pénurie ». Et de définir les crises capitalistes de c crise pléthorique » (Anti-Dühring, Ed. sociales, 1963, p. 315-316).

, et il applique aussi cette conception à l'avenir de [44] l'humanité dans son ensemble. Si après Kant, les sciences de la nature admettent que la terre va vers sa fin, la science historique ne peut plus ignorer après Fourier la mort future de l'humanité.

Tandis que l'ouragan de la révolution balayait la France, un bouleversement, non moins ample quoique plus silencieux s'accomplissait en Angleterre. La vapeur et le machinisme moderne transformaient la manufacture en grande industrie, en révolutionnant toutes les bases de la société bourgeoise. La marche somnolente de la période manufacturière se transforma en un cycle de production à haute pression. À une vitesse toujours plus grande, la société se divisa en grands capitalistes et en prolétaires non possédants, entre lesquels, au lieu de la stable classe moyenne d'autrefois, il y avait maintenant une masse mouvante d'artisans et de petits boutiquiers menant une vie mal assurée et formant la partie la plus fluctuante de la population. Encore le nouveau mode de production n'en était-il qu'au début de sa période ascendante et représentait-il le seul mode de production possible et normal dans les conditions d'alors. Mais déjà il engendrait des maux sociaux criants : agglomération d'une population déracinée et sans patrie dans les pires taudis des grandes villes, dissolution de tous les liens traditionnels de filiation et de subordination patriarcale et familiale, surtravail poussé à son extrême limite, surtout pour les femmes et les enfants, démoralisation massive des classes laborieuses, jetées brusquement dans des conditions tout à fait nouvelles, passant de la

campagne à la ville, de l'agriculture à l'industrie, de rapports stables à l'insécurité et au changement quotidiens des moyens d'existence.

C'est alors que surgit en réformateur un jeune fabricant de 29 ans, un homme d'une simplicité de caractère enfantine poussée jusqu'au sublime et unie à un pouvoir de diriger les hommes tout à fait hors du commun. *Robert Owen* [37] [45] s'était assimilé la doctrine des philosophes matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'ère des lumières, pour lesquels le caractère de l'homme est le produit, d'une part, de son organisation biologique et, d'autre part, des conditions de milieu qui affectent l'homme durant toute sa vie, mais surtout durant sa période de formation. Dans la révolution industrielle, la plupart des gens de sa classe ne voyaient que confusion et chaos, tout juste bons à pêcher en eau trouble et à en tirer une fortune rapide. Owen, lui, y vit l'occasion de mettre de l'ordre dans le chaos en appliquant sa thèse favorite. Il s'y était déjà attelé avec succès à Manchester, en dirigeant plus de cinq cents ouvriers d'une fabrique ; de 1800 à 1829, il appliqua les mêmes principes à titre de directeur-associé d'une grande filature de coton à New-Lanark en Écosse, en bénéficiant d'une plus grande liberté d'action, et ce fut le succès qui lui valut une réputation dans toute l'Europe. Une population qui monta peu à peu à 2 500 âmes et se composait au début des éléments les plus mêlés, pour la plupart fortement démoralisés, fut transformée par lui en une parfaite colonie-modèle, dans laquelle ivrognerie, police, procès pénaux, assistance publique et besoin de charité devinrent inconnus.

Et tout cela simplement en plaçant les gens dans des conditions plus dignes de l'homme, et surtout en donnant une éducation attentive à la génération grandissante. Il fut l'inventeur des crèches et le premier à les introduire. Dès l'âge de deux ans les enfants allaient à l'école, où ils s'amusaient tellement qu'on avait peine à les ramener à la maison. Tandis que ses concurrents faisaient travailler leurs ouvriers de treize à quatorze heures par jour, on ne travaillait que dix heures et demie à New-Lanark. Lorsqu'une crise dans l'industrie cotonnière arrêta le travail pendant quatre mois, les ouvriers au chômage touchèrent leur plein salaire. Ce qui n'empêcha pas l'établissement de doubler, de valeur et de donner jusqu'au bout de gros bénéfices aux propriétaires.

Mais tout cela ne satisfaisait pas encore Owen. L'existence [46] qu'il avait procurée à ses ouvriers était encore loin d'être digne de l'homme : « Ces gens étaient mes esclaves. »

Les conditions relativement favorables dans lesquelles il les avait placés étaient encore bien loin de permettre un épanouissement entier et rationnel du caractère et de l'intelligence, et encore moins une libre activité vitale [38].

« Et pourtant ceux qui travaillaient parmi ces 2 500 humains produisaient autant de richesse effective pour la [47] société qu'à peine un siècle auparavant une population de 600 000 âmes pouvait en produire. Je me demandais : qu'advient-il de la différence entre la richesse consommée par 2 500 personnes et celle qu'il aurait fallu pour la consommation de 600 000 ?

La réponse était claire. « Elle avait été employée à assurer aux propriétaires de l'entreprise 5 % d'intérêt sur leur mise de fonds et, en outre, un bénéfice supplémentaire de plus de 300 000 livres sterling. Et ce qui était vrai pour New-Lanark l'était à plus forte raison pour toutes les fabriques d'Angleterre. Sans cette nouvelle richesse créée par les machines, on n'aurait pas pu mener à terme les guerres pour renverser Napoléon et maintenir les principes aristocratiques de la société. Cependant cette puissance nouvelle était la création de la classe ouvrière [39] ». Elle devait donc lui revenir. Les nouvelles forces productives, qui n'avaient servi jusque-là qu'à enrichir quelques-uns et à asservir le grand nombre offraient pour Owen la base d'une réorganisation sociale et étaient destinées à ne travailler que pour le bien-être commun comme propriété commune de tous.

C'est de cette simple réflexion d'homme d'affaires, comme fruit pour ainsi dire d'un calcul comptable, que naquit le communisme owénien. Et il conserva toujours ce côté tourné vers la pratique. C'est ainsi qu'en 1823 Owen proposa de remédier à la misère de l'Irlande au moyen de colonies communistes et il joignit à son projet un devis complet des frais d'établissement, des dépenses annuelles courantes et des gains prévisibles. De même, dans son plan définitif d'avenir [40], l'élaboration technique des détails, y compris le tracé horizontal, vertical et la perspective, est faite avec une telle compétence que, une fois admise la méthode de réforme sociale

d'Owen, il n'y a que peu de chose à redire contre le détail de l'organisation - même du point de vue technique.

En aboutissant au communisme, Owen avait opéré le [48] tournant de sa vie. Tant qu'il s'était contenté du rôle de philanthrope, il n'avait récolté que richesse, approbation, honneur et renommée : il était l'homme le plus populaire d'Europe : non seulement les autres fabricants, mais encore les hommes d'État et les princes l'écoutaient et l'approuvaient. Mais quand il se fit l'apôtre des théories communistes, tout changea. Trois grands obstacles barraient apparemment la voie à la réforme sociale : la propriété privée, la religion et la forme actuelle du mariage. Il savait ce qui l'attendait, s'il les attaquait - mise au ban de la société officielle, perte de toute sa situation sociale. Mais rien ne put l'empêcher de les attaquer sans ménagement - et il arriva ce qu'il avait prévu. Il fut exclu de la société officielle, la presse instaura contre lui une conspiration du silence et, ruiné par ses expériences communistes de communautés en Amérique, il se tourna directement vers la classe ouvrière et continua son action dans son sein pendant trente ans.

En 1819, après cinq ans d'efforts, il fit passer la première loi qui fixait une limite au travail des femmes et des enfants dans les fabriques [41]. C'est ainsi qu'il présida le premier congrès au cours duquel les syndicats de toute l'Angleterre s'unifièrent en une seule grande association syndicale [42]. De même il introduisit, comme mesure de transition [49] menant à une organisation entièrement communiste de la société, d'une part, les *sociétés coopératives* (de consommation et de production), qui eurent pour le moins le mérite de prouver dans la pratique que le marchand aussi bien que le fabricant sont des personnages dont on peut très bien se passer, et, d'autre part, les *bazars du travail*, où l'on échange les produits du travail au moyen d'une monnaie-papier ayant pour unité de valeur l'heure de travail - ces établissements, nécessairement voués à l'échec, étaient une anticipation pure et simple de la *banque d'échange* de Proudhon [43], dont ils se distinguaient cependant par le fait qu'ils ne représentaient pas la panacée des maux sociaux, mais seulement un premier pas vers une transformation bien plus radicale de la société.

Les utopistes ont longtemps dominé les idées socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle - et les dominent encore en partie. Tous les socialistes anglais et français s'y rattachaient encore il y a peu de temps [44]

. JMT.]

, et il en fut de même des premiers socialistes allemands, Weitling compris. À leurs yeux, le socialisme est l'expression de la vérité, de la raison et de la justice absolues, et il suffit qu'il soit découvert pour qu'il conquière le monde par la vertu de sa force intrinsèque. La vérité étant indépendante du temps, de l'espace et de l'évolution historique des hommes, le lieu et l'époque de sa découverte sont un pur hasard. Néanmoins la vérité, la raison et la justice absolues changent pour chaque fondateur d'école !

En conclusion : comme la forme particulière de la vérité, de la raison et de la justice absolues, assumée par chacun d'eux est à son tour conditionnée par leur entendement subjectif, leurs conditions de vie et leur degré de connaissance et de formation intellectuelle, la seule solution possible dans ce conflit de vérités absolues, c'est qu'elles s'usent l'une contre l'autre. Il ne pouvait en sortir rien d'autre qu'un socialisme éclectique moyen, du genre de celui qui règne aujourd'hui encore dans l'esprit de la plupart des ouvriers socialistes de France et d'Angleterre, un mélange, qui admet la plus grande variété de nuances, et résulte de ce qu'il y a de plus fade dans les invectives critiques des divers fondateurs de secte, leurs thèses économiques et leurs peintures de la société future, ce mélange s'opérant d'autant plus facilement que, dans chacun de ses éléments composants, les arêtes vives des arguments déterminés ont été arrondies au fil des débats comme les galets dans les eaux torrentueuses. En fait, pour faire de l'utopisme une science, il fallait avant tout le placer sur un terrain réel.

## **LES UTOPISTES**

### **Première partie : Le state utopiste du mouvement ouvrier**

#### **INTUITIONS UTOPISTES ET COMMUNISME PRIMITIF**

[Retour à la table des matières](#)

Le seul fait qu'à côté de la commune paysanne russe, la production capitaliste d'Europe occidentale soit proche [51] de l'effondrement et annonce elle aussi une nouvelle forme de production, dans laquelle les moyens de production seront employés comme propriété sociale, selon un plan méthodique - ce simple fait ne peut conférer à la commune russe la force de se développer par elle-même à ce nouveau type de société [45]. En effet, comment pourrait-elle acquérir les énormes forces productives de la société capitaliste en tant que propriété et instruments sociaux, avant que la société capitaliste elle-même ait accompli cette révolution ? Comment la commune russe pourrait-elle montrer au monde la manière de gérer la grande industrie en compte commun, alors qu'elle a déjà oublié la manière de cultiver sa terre pour le compte commun ?



Au reste, il ne manque pas de Russes qui connaissent à fond la société capitaliste occidentale avec tous ses conflits et antagonismes irrémédiables, et savent parfaitement bien quelle est l'issue à cette voie apparemment bouchée. Or, avant tout, ces quelques milliers de gens conscients ne vivent pas dans les communes, tandis que les quelque cinquante millions qui vivent encore en Russie sous le régime de la propriété commune du sol n'ont pas la moindre idée de tout cela, et sont, vis-à-vis des premiers, aussi incapables de compréhension que les prolétaires anglais des années 1800-1840 vis-à-vis des plans élaborés par Robert Owen pour les sauver. Du reste, la plupart des ouvriers employés par Owen dans sa fabrique de New-Lanark était de même composée de gens qui avaient grandi dans le clan celtico-écossais, doté d'instruments et de coutumes d'une société de communisme primitif en ruine, mais rien n'indique qu'il ait trouvé plus de compréhension chez eux. En second lieu, il est historiquement impossible qu'une société se trouvant à un stade inférieur du développement économique puisse résoudre les énigmes et les conflits, qui sont nés et ne pouvaient naître qu'à un stade beaucoup plus élevé.

Toutes les formes de société gentile nées avant la production [52] mercantile et l'échange individuel ont ceci en commun avec la société socialiste future : que certaines choses - les moyens de production - sont en propriété collective et en usage commun de groupes déterminés. Mais ce caractère communautaire ne rend pas la forme inférieure apte à produire d'elle-même la société socialiste de l'avenir, produit ultime et spécifique du capitalisme.

## LES UTOPISTES

### **Première partie : Le state utopiste du mouvement ouvrier**

#### COMMENTAIRE D'UN FRAGMENT DE FOURIER SUR LE COMMERCE

[Retour à la table des matières](#)

Les Allemands commencent tout juste à gâcher aussi le mouvement communiste [46]. Comme partout ailleurs, ils arrivent ici également les derniers et se montrent les plus inopérants, en croyant pouvoir couvrir leur propre somnolence en considérant leurs prédécesseurs avec hauteur et en bavardant avec de grandes phrases philosophiques. Le communisme vient tout juste de surgir en Allemagne, et déjà il est accaparé par toute une nuée d'esprits spéculatifs, qui croient avoir fait merveille, quand ils ont traduit en langage [53] de la logique hégélienne des propositions devenues déjà choses du quotidien en France et en Angleterre, et ils dépêchent de par le monde cette nouvelle sagesse comme quelque chose que l'on n'a jamais vu, comme la « véritable théorie allemande », pour pouvoir ensuite à leur aise couvrir de fange la « mauvaise praxis » et les systèmes sociaux, qui

« prêtent à rire », des Français et Anglais bornés. Cette théorie allemande toujours prête qui a eu le bonheur ineffable d'avoir pu se frotter un peu à la philosophie de l'histoire de Hegel et d'être cataloguée dans le schéma des catégories éternelles par quelque professeur aride de Berlin, qui peut-être a feuilleté Feuerbach, quelques écrits communistes allemands et Monsieur Stein sur le socialisme français. Sans se donner beaucoup de mal, cette théorie allemande de la plus basse qualité a déjà mis en système hermétique le socialisme et le communisme français selon Monsieur Stein : après leur avoir assigné une petite place parmi tous les autres systèmes, elle les a « dépassés » et « abolis » dans la « phase supérieure de développement » de la « théorie allemande » toujours parfaite et achevée. Naturellement, il ne vient pas le moins du monde à l'esprit de ces messieurs de se familiariser quelque peu avec le sujet qu'ils veulent aussitôt dépasser, en étudiant Fourier, Saint-Simon, Owen et les communistes français : les maigres extraits de Monsieur Stein sont largement suffisants pour assurer la brillante victoire de la théorie allemande sur les boiteux projets des étrangers [47].

Face à cette arrogance comique de la théorie allemande qui ne veut pas périr, il est absolument nécessaire de mettre une bonne fois devant les yeux des Allemands ce qu'ils doivent à l'étranger depuis qu'ils se sont penchés sur les questions sociales. Parmi tous les pompeux discours que l'on trouve maintenant dans la littérature allemande sous les titres de principes fondamentaux du vrai et pur socialisme allemand et du communisme théorique, il n'est nulle pensée jusqu'ici qui soit née en terre allemande. Ce que les Français ou les Anglais ont dit il y a déjà dix, vingt, voire [54] quarante ans - et ils l'ont dit fort bien, très clairement, et dans une langue très belle - voilà ce que les Allemands commencent depuis un an maintenant à apprendre par petits bouts et à hégélianiser ou, dans le meilleur des cas, ils l'ont redécouvert postérieurement et imprimé sous une forme bien plus mauvaise et abstraite, comme s'il s'agissait d'inventions tout à fait nouvelles. Je ne fais pas exception pour mes écrits.

Ce qui est particulier aux Allemands est simplement forme méchante, abstraite, incompréhensible et tarabiscotée sous laquelle ils ont exprimé ces pensées. Et comme il sied à d'authentiques théoriciens, ils n'ont jugé digne de leur « prise de conscience » - à part quelques principes tout à *tout à fait généraux* - que ce qu'il y avait de plus mauvais et de plus abstrait chez les

Français : la schématisation de la société future, les *systèmes sociaux*. Ils ne connaissent presque rien des Anglais. L'aspect le meilleur, la *critique de la présente société*, qui est la base réelle, la tâche première de celui qui s'attaque aux questions sociales, ils l'ont mis tranquillement de côté. Sans parler de ce que ces sages théoriciens se plaisent à citer avec un semblable mépris - s'ils le citent en fait - le seul Allemand qui ait réellement fait quelque chose : *Weitling* [48].

Je voudrais mettre sous les yeux de ces sages un petit chapitre de Fourier, dont ils pourraient prendre exemple. Il est vrai, Fourier n'est pas parti de la théorie hégélienne et n'a donc pas pu atteindre à la connaissance de la vérité absolue, ni au socialisme absolu ; il est vrai, à cause de cette carence, Fourier s'est hélas laissé induire à mettre à la place de la méthode absolue celle des séries, et c'est pour cela qu'il en est arrivé à théoriser la métamorphose de la mer en limonade, les couronnes boréale et astrale, l'antillon et l'accouplement des planètes [49]. Mais, même s'il en était ainsi, je préfère croire avec le joyeux Fourier à toutes ces histoires, plutôt qu'au règne absolu des esprits [55] où il n'existe pas de limonade, à l'identité de l'être et du néant et à l'accouplement des catégories éternelles. Le non sens français est au moins allègre, tandis que le non-sens allemand est lugubre et sinistre. Et puis Fourier a critiqué les actuels rapports sociaux avec une telle acuité, avec un tel esprit et un tel humour que l'on est tout disposé à lui passer ses fantaisies cosmologiques, qui du reste reposent sur une conception géniale du monde [50].

Le fragment que je présente ici se trouvait parmi les écrits posthumes de Fourier et a été imprimé dans le premier numéro de *La Phalange* [51] que les fouriéristes ont publié au commencement de 1845.

Je laisse de côté ce qui a trait au système positif de Fourier et ce qui est moins essentiel et, en général, je procède aussi librement qu'on doit le faire avec les socialistes étrangers pour rendre leurs écrits, qui sont toujours conçus à des fins déterminées, peu accessibles pour le public extérieur aux cercles socialistes. Ce fragment n'est pas, et de loin, le plus génial que Fourier ait écrit, ni même ce qu'il a écrit de meilleur sur le commerce - et cependant aucun socialiste ou communiste allemand, excepté Weitling, n'a encore écrit quelque chose qui ressemble de loin à ce brouillon.

Afin d'épargner au public la peine de lire lui-même *La Phalange*, je dirai que ce périodique est une pure spéculation commerciale des fouriéristes et que les manuscrits publiés de Fourier sont de valeur fort inégale [52]. Messieurs [56] les fouriéristes qui publient cette revue sont devenus allemands, des théoriciens solennels qui, au lieu de l'humour avec lequel leur maître a décrit le monde bourgeois, prennent le masque de la gravité sainte, profonde et aride des hommes de science, ce pourquoi ils sont doucement raillés en France et... appréciés en Allemagne. L'échafaudage des rêvés triomphes du fouriérisme qu'ils dressent dans le premier numéro de *La Phalange* pourrait transporter de ravissement un professeur enseignant la méthode absolue.

Les passages que j'ai traduits commencent par une phrase déjà publiée dans la *Théorie des quatre mouvements*. Dans cet ouvrage se trouvent également de longs passages du fragment ci-dessous, mais je n'en donnerai que le strict nécessaire [53] (...).

Jusque-là Fourier. La suite de cet article dans le second cahier de *La Phalange* renferme trois chapitres sur l'agiotage, l'accaparement et le parasitisme, qui ont cependant déjà été publiés en grande partie dans les *Quatre mouvements*. Pour cette raison et parce que le fragment reproduit ci-dessus suffit amplement à la démonstration, je l'interromps ici. .

Les doctes Allemands, qui cinglent avec tant de zèle sur la « mer de foie » désolée de l'insondable théorie [54] et surtout vont à la pêche du « principe » du « socialisme » peuvent prendre exemple sur le commis de commerce Fourier. [57] Celui-ci n'était pas un philosophe, il avait même une profonde aversion pour la philosophie, et dans ses écrits il l'a férocelement raillée, en disant un certain nombre de faits intéressants, choses que nos « philosophes du socialisme » feraient bien de s'approprier. Sans doute m'objecteront-ils que Fourier a néanmoins été « abstrait », qu'en dépit de Hegel il a construit Dieu et le Monde avec ses séries - mais cela ne les sauvera pas. Les bizarreries néanmoins géniales de Fourier n'excusent pas les soi-disant exposés rances de la sèche théorie allemande.

Fourier construit l'avenir, après avoir correctement jugé du passé et du présent ; la théorie allemande commence par adapter à sa fantaisie l'histoire du passé et ordonne ensuite au futur la direction à prendre. Que l'on

confronte, par exemple, le schéma de Fourier des époques successives du développement social (sauvagerie, patriarcat, barbarie, civilisation) ainsi que ses caractérisations au moyen de l'idée absolue hégélienne qui s'ouvre péniblement un chemin dans le labyrinthe de l'histoire et, malgré les *quatre* empires universels, donne tout de même lieu à la fin à une manifeste trichotomie - pour ne pas parler des constructions posthégéliennes. En effet, si chez Hegel la construction a encore un sens - même si le sens en est renversé -, elle n'en a plus aucun chez les fabricants de systèmes posthégéliens.

Les Allemands devraient une fois pour toutes cesser de faire tant de bruit autour de leur profondeur de pensée. Avec les données les plus insignifiantes, ils croient pouvoir mettre ensemble les choses les plus disparates, voire les mettre en relation avec l'histoire universelle. À partir du premier fait venu qui leur vient de troisième source, et dont ils ne savent même pas comment il est arrivé, ils vous démontrent qu'il a *dû* nécessairement arriver de cette façon et non d'une autre. Quiconque écrit de questions sociales en Allemagne ridiculise féroce­ment la profondeur de pensée allemande dès qu'il évoque la moindre chose de Fourier ! Un certain Monsieur Kaiser a mis à profit le « remarquable ouvrage de L. Stein » pour en faire une construction historique universelle : son défaut est simplement qu'elle se fonde entièrement sur des données fausses. La théorie allemande a au moins attribué vingt fois à Fourier sa « place dans le développement de l'idée absolue » - et chaque fois à une place différente -, en se fondant toujours sur les données tronquées de Monsieur Stein ou d'autres sources bâtar­des. C'est la raison pour laquelle, entre autres, le [58] « socialisme absolu » allemand est aussi indigent. Un peu d'« humanité » comme on appelle maintenant la chose, un peu de « réalisation » de cette humanité ou, plus exactement de cette bestialité, quelques mots sur la propriété traitée par Proudhon - de préférence de troisième ou de quatrième main -, quelques pleurnicheries sur la misère des prolétaires, l'organisation du travail, les misérables associations pour la promotion des basses classes, à côté d'une ignorance illimitée de l'économie et de la société réelle - et on obtient l'histoire universelle qui perd encore sa dernière goutte de sève et la dernière trace d'énergie et de vie en vertu de la fameuse objectivité et de l'impartialité théorique, ce « repos absolu » de la pensée. Et c'est avec ces

somnifères que l'on veut révolutionner l'Allemagne, mettre en mouvement le prolétariat, faire penser et agir les masses !

Si nos professeurs allemands, communistes à moitié ou entièrement, s'étaient simplement donné la peine d'examiner les textes essentiels de Fourier, qu'ils peuvent au reste se procurer aussi facilement que n'importe quel livre allemand, ils seraient tombés sur une véritable mine de matériel de construction mais pour un tout autre usage que le leur ! Quelle masse d'idées neuves - pour l'Allemagne, neuves encore aujourd'hui - n'auraient-ils pas trouvée ! Ces braves gens n'ont pas su jusqu'ici reprocher autre chose à la société contemporaine que la situation du prolétariat, et même sur ce sujet ils ne savent pas dire grand-chose. Fourier qui, sauf dans ses derniers écrits, aborde à peine ce thème, démontre comment, même sans lui, on peut arriver à la conclusion qu'il faut rejeter toutes les conditions de la présente société et comment simplement à travers la critique de la bourgeoisie - de celle-ci dans ses rapports internes, abstraction faite de ses antagonismes avec le prolétariat - on peut conclure à la nécessité d'une réorganisation sociale. Pour cet aspect de la critique, Fourier est jusqu'ici irremplaçable. Il dévoile impitoyablement l'hypocrisie de la société respectable, la contradiction entre sa théorie et sa pratique, l'ennui de tout son mode d'existence ; il en raille la philosophie, ses aspirations à la perfection de la perfectibilité perfectibilisante et à l'auguste vérité, en même temps que sa « morale pure » et ses monotones institutions sociales ; il oppose à tout cela la pratique, le « doux commerce », qu'il critique magistralement, les basses jouissances qui ne sont pas des plaisirs, l'organisation du cocuage dans le mariage, la confusion universelle. Tous ces aspects caractérisent [59] la société bourgeoise, et l'on n'en a pratiquement pas parlé jusqu'ici en Allemagne. Il est vrai que l'on a parlé, çà et là, de l'amour libre, de la condition et de l'émancipation de la femme ; mais qu'en a-t-on conclu et réalisé ? Le résultat en fut quelques phrases confuses, quelques ménagères de plus, un peu d'hystérie et une forte dose d'esprit familial allemand - pas même un bâtard.

Que les Allemands prennent d'abord connaissance du mouvement social, pratique et littéraire, de l'étranger - toute l'histoire anglaise et française de ces quatre-vingts dernières années avec l'industrie de l'Angleterre et la révolution de France entre dans le mouvement pratique -, et puis qu'ils

fassent sur le plan pratique et littéraire ce qu'ont fait leurs voisins, et alors seulement ils pourront poser leurs questions oiseuses, par exemple celle de savoir quels sont les mérites plus ou moins grands de chaque nation. Mais il ne se trouvera plus alors de public pour de telles chicanes.

Ce que les Allemands pourraient faire de mieux c'est de se familiariser avec les réalisations de l'étranger. Tous les livres publiés jusqu'ici sur ce sujet sont mauvais. Mais quoi qu'il en soit, d'aussi brèves synthèses ne peuvent, dans le meilleur des cas, faire que la critique de ces écrits, mais non en reproduire le contenu. Quant aux écrits eux-mêmes, ils sont ou bien rares ou bien inaccessibles en Allemagne, en partie trop volumineux, en partie mélangés avec des choses qui n'ont plus désormais qu'un intérêt historique et littéraire, et n'intéressent plus le public allemand de 1845.

Pour rendre accessibles ces écrits, dont le contenu valable pour l'Allemagne est tout à fait nouveau, il faudrait effectuer un choix de textes et en faire une élaboration adéquate, à la manière dont les Français, beaucoup plus pratiques que nous dans ces affaires, ont procédé avec tout le matériel qui leur est venu de l'étranger. Une telle élaboration de la littérature fondamentale du socialisme de l'étranger commencera à paraître sous peu. Plusieurs communistes allemands, et parmi eux les esprits les meilleurs du mouvement qui pourraient tout aussi facilement produire leurs propres œuvres, se sont associés en vue de cette entreprise qui, espérons-le, démontrera à ces savants théoriciens allemands que toute leur sagesse est périmée et surmontée depuis longtemps dans les discussions contradictoires en France et en Angleterre. Quand ils auront vu ce qui a déjà été fait avant eux, ils pourront montrer ce qu'ils savent faire.



## LES UTOPISTES

### **Première partie : Le state utopiste du mouvement ouvrier**

#### LES BONS DU TRAVAIL

[Retour à la table des matières](#)

Paris, le 3 août. Nous n'avons pu reproduire avant-hier que des fragments du discours de Proudhon [55]. Nous allons maintenant le commenter plus avant. M. Proudhon commence par déclarer que la Révolution de Février n'était rien d'autre que l'apparition du socialisme qui a cherché à s'imposer dans tous les événements et phases de cette révolution.

« Vous voulez en finir avec le socialisme. Eh bien, regardez : je vais vous tendre une main secourable. Le succès du socialisme ne dépend en rien d'un seul homme. La lutte actuelle n'est aucunement une lutte entre moi et M. Thiers, mais entre le travail et les privilèges » ! Et Proudhon de démontrer que M. Thiers n'a fait qu'attaquer et calomnier sa vie privée : « Si

nous nous plaçons sur ce terrain, alors je dis à M. Thiers : Confessons-nous tous les deux ! Reconnaissez vos péchés, et je reconnâtrai les miens ! » Et de poursuivre qu'en fait il s'agit de la révolution, que le comité des Finances considère la révolution comme un événement fortuit, une surprise, tandis que lui, Proudhon, l'a prise au sérieux. En 1793, la Propriété a payé sa dette vis-à-vis de la République en payant un impôt du tiers, et que la révolution de 1848 devait rester dans un « rapport proportionnel ». En 1793, l'ennemi c'était le despotisme et l'étranger ; en 1848, l'ennemi c'est le paupérisme. Ici intervient le *droit au travail*. Or qu'est-ce que c'est ?

« Si la demande de travail était plus forte que son offre, [61] on n'aurait pas besoin des promesses de l'État. Mais ce n'est pas le cas : la consommation est très faible, les magasins regorgent - et les pauvres sont nus ! Or quel pays est plus enclin à consommer que la France ? Si au lieu de 10 millions on en donnait 100, c'est-à-dire 75 francs par jour et par tête, nous saurions bien les consommer » (*hilarité dans la salle*). Le taux de l'intérêt est dit Proudhon, une cause fondamentale de ruine pour le peuple. La création d'une Banque nationale de deux milliards afin de permettre de prêter son argent sans intérêt, de céder gratuitement l'usage de la terre et des maisons, procurerait d'immenses avantages (*violentes interruptions*) : « Quand nous maintiendrons ces principes (*rires*), quand le fétichisme de l'argent aura cédé devant le réalisme de la jouissance (*nouveaux rires*) - alors la garantie du travail existera. Supprimez les droits de douane, et vous serez sauvés. Ceux qui prétendent le contraire, peuvent se dire Girondins ou Montagnards, ce ne sont pas des socialistes, ni des républicains (*oh, oh !*)... Ou bien la propriété emportera la République, ou bien la République la propriété » (*cris : conclusion !*)

M. Proudhon se lance alors dans de longs développements sur l'importance de l'intérêt et sur la manière d'en réduire le taux à zéro. Tant qu'il en reste à ce point d'économie politique, M. Proudhon est faible, bien qu'il suscite un scandale énorme dans cette Chambre de bourgeois. Mais quand, excité justement par ce scandale, il revient au point de vue du prolétaire, on dirait alors que la chambre entre en convulsions.

« Messieurs, la marche de mes idées est différente de la vôtre ; je me place à un autre point de vue que vous ! La liquidation de la vieille société a

été ouverte le 24 février, entre la bourgeoisie et la classe laborieuse. Cette liquidation sera violente ou amiable. Tout dépend du discernement de la bourgeoisie, de sa plus ou moins grande résistance. »

M. Proudhon passe alors au commentaire de son idée sur l' « abolition de la propriété ». Il ne veut pas abolir la propriété d'un seul coup, mais peu à peu, et c'est pourquoi il a dit dans son journal - *Le Représentant du peuple* - que *la rente foncière est un libre cadeau de la terre* que l'État devait toucher lui-même progressivement. « En conséquence, d'une part, j'ai dénoncé à la bourgeoisie la signification de la révolution de Février, j'ai donné congé à la propriété pour qu'elle se prépare à la liquidation, et [62] que les propriétaires soient rendus responsables de leur refus » (*grondements de tonnerre de plusieurs côtés*).

- Comment responsables ?

- Je veux dire que si les propriétaires ne veulent pas liquider de bon gré, nous procéderons à la liquidation. »

Plusieurs voix « Qui ça, nous ? »

D'autres voix « À l'asile de Charenton ! (*terrible effervescence - une véritable tempête avec coups de tonnerre et bourrasques*).

« Quand je dis *nous*, je m'identifie, moi, au prolétariat, et vous, à la bourgeoisie ! »

M. Proudhon se lance alors dans le détail de son système fiscal et redevient « scientifique ». Cette « science », qui a été chaque fois le côté faible de Proudhon, devient justement dans cette Chambre bornée son côté fort, en lui donnant l'aplomb pour combattre avec sa « science » pure et limpide la louche science financière de M. Thiers. Celui-ci a fait des preuves pratiques de son intelligence financière : sous son administration, les fonds publics ont diminué, tandis que sa fortune personnelle a augmenté.

Alors que la Chambre accorde peu d'attention à ses explications, Proudhon déclare tout net qu'il en a encore au moins pour 3/4 d'heure. Comme la plus grande partie de la Chambre se disposait à s'en aller, il reprend derechef ses attaques contre la propriété : « Par la seule révolution de Février, vous avez aboli la propriété ! » On pourrait dire que l'effroi cloue comme par enchantement les gens sur leur siège, chaque fois que Proudhon laisse tomber un mot contre la propriété.

« En reconnaissant dans la Constitution le droit au travail [56], vous avez admis l'abolition de la propriété. »

[63]

Laroche Jaquelin demande si l'on a le droit de voler. D'autres députés veulent empêcher M. Proudhon de poursuivre.

« Vous ne pouvez pas anéantir les conséquences des faits accomplis. Si les débiteurs et les fermiers continuent de payer, c'est parce qu'ils le veulent bien (*effroyable brouhaha. Le président rappelle l'orateur à l'ordre ; chacun, dit-il, est obligé de payer ses dettes*). Je ne dis pas que les créances ont été abolies, mais ceux qui veulent les défendre ici anéantissent la révolution [...]. Que sommes-nous ici, des représentants ? Rien ! Absolument rien. La puissance qui nous a donné le pouvoir manquait de principes, de base. Toute notre autorité est violence, arbitraire, pouvoir du plus fort (*nouvelle tempête*), Le suffrage universel est un pur hasard, et pour qu'il acquière une signification, il faut qu'une certaine organisation l'ait précédé. Ce qui nous régit, ce n'est pas le droit, c'est la violence, la nécessité, la Providence. [...] Le 16 avril, le 15 mai, le 23 et le 24 juin sont des faits, rien de plus que des faits qui trouvent leur légitimation dans l'histoire. Nous pouvons aujourd'hui faire tout ce que nous voulons ; nous sommes les plus forts. Ne parlons donc pas d'émeutiers ; les émeutiers sont ceux qui n'ont pas d'autre droit que celui du plus fort, mais qui ne veulent pas reconnaître de droits aux autres. Je sais que ma proposition ne sera pas acceptée. Mais vous êtes dans une situation telle que vous ne pouvez échapper à la mort qu'en acceptant ma proposition ! Il s'agit de la question du crédit et du travail ! La confiance ne renaîtra jamais plus. Non, il est impossible qu'elle renaisse (*abominable !*)... Vous pouvez toujours dire que vous voulez faire une République honnête et modérée : le Capital n'ose pas

se montrer sous une République qui doit faire des gestes en faveur des ouvriers. Alors que le capital nous attend pour nous liquider, nous attendons le capital pour le liquider lui-même. Le 24 février a posé le droit au travail. Rayez ce droit de la Constitution, vous établissez le droit à l'insurrection. Mettez-vous pour l'éternité sous la protection des [64] baïonnettes, prolongez pour l'éternité l'état de siège ; le capital aura quand même peur, et le socialisme a les yeux fixés sur lui. »

Les lecteurs de *La Gazette de Cologne* connaissent M. Proudhon de longue date. Comme il est dit dans l'ordre du jour motivé, M. Proudhon a attaqué la morale, la religion, la famille et la propriété [57]. Or, il était il y a peu de temps encore le héros exalté par *La Gazette de Cologne*. Dans des articles de correspondants de Paris, des feuilletons, de longues analyses, elle a glorifié en long et en large le prétendu « système économique et social » de Proudhon. Sa théorie de la valeur devait être le point de départ de toutes les réformes sociales. Ce n'est pas le lieu ici d'expliquer comment *La Gazette de Cologne* en est venue à faire cette dangereuse connaissance. Mais comme c'est curieux ! Elle qui voyait autrefois en Proudhon un sauveur, n'a maintenant pas assez d'invectives pour le qualifier lui et son parti de « menteurs », de fossoyeurs de la société. M. Proudhon n'est-il plus M. Proudhon ?

Ce que nous avons attaqué chez M. Proudhon [58], c'était la « science utopique » avec laquelle il voulait aplanir les contradictions entre capital et travail, entre prolétariat et bourgeoisie. Nous reviendrons sur ce sujet [59]. Tout son système bancaire, tout son système d'échange des produits n'est rien d'autre qu'une illusion petite-bourgeoise. À présent [65] qu'il est obligé, afin de mettre à exécution cette pâle illusion, de prendre une position démocratique contre toute la Chambre bourgeoise, cette dernière crie à l'attentat contre la morale et la propriété [60].

Depuis que ce matin de Bismarck s'est emparé du *droit au travail*, nous avons l'espoir de nous débarrasser de sociaux-démocrates opportunistes du type de Geiser [61]. Au reste, il faut être Bismarck pour commettre une telle bêtise au moment même où il réprime le mouvement ouvrier à coup de lois d'exception antisocialistes. Pour le moment, les nôtres ont raison de s'efforcer de l'entraîner à ce qu'il s'engage le plus profondément possible

dans la voie des réalisations : dès lors qu'il s'y sera embourbé - ce qu'il ne fera cependant pas de sitôt selon toute vraisemblance -, toutes ces foutaises se transformeront en les traditionnelles mesures policières prussiennes.

Le droit au travail est une découverte de Fourier, qui l'a mis en pratique cependant dans le phalanstère et suppose donc que l'on adopte ce système. Les fouriéristes - de paisibles philistins qui se regroupent autour de leur organe, *La Démocratie pacifique* diffusèrent cette formule, précisément [66] parce qu'elle avait des airs si anodins. Les ouvriers parisiens, dont les notions théoriques étaient absolument vagues, se sont laissés imposer en 1848 cette phrase, parce qu'elle leur semblait si manifestement pratique, si éloignée de l'utopie et si aisément réalisable. Le gouvernement l'a appliquée de la seule manière réalisable dans la société capitaliste - en construisant ces ateliers nationaux insensés [62]

. JMT.]

. En Angleterre, on a réalisé de la même manière le droit au travail durant la crise cotonnière de 1861-1864 dans le Lancashire, avec les ateliers municipaux. Et en Allemagne, on le réalise également sous la forme de ces colonies ouvrières de famine et de contrainte pour lesquelles le philistin allemand s'enthousiasme en ce moment. En tant que revendication *séparée*, le droit au travail ne peut s'appliquer autrement. Si l'on demande à la société capitaliste de le réaliser, elle ne peut le faire que dans le cadre de *ses propres* conditions d'existence ; si l'on exige *d'elle* le droit au travail, on le réclame dans ces conditions déterminées, et c'est par conséquent la création d'ateliers nationaux, de bastilles du travail et de colonies ouvrières. Or si cette revendication du droit au travail doit impliquer *indirectement* le révolutionnement du mode de production capitaliste, ce n'est - étant donné le développement déjà atteint aujourd'hui par le mouvement - qu'un lâche pas en arrière, une concession à la loi antisocialiste, qu'une phrase qui n'a d'autre but que de dérouter les ouvriers et d'obscurcir chez eux la conscience des buts auxquels ils doivent tendre ainsi que des moyens grâce auxquels seuls ils peuvent les atteindre.

Étant donné l'immense ignorance du socialisme ancien qui règne en Allemagne, un innocent jeune homme pourrait [67] poser la question de savoir si, par exemple, les bons de travail d'Owen ne pourraient pas donner

lieu à un abus semblable (à ceux élucubrés par Dühring) [63]. Bien que nous n'ayons pas à expliquer ici la signification de ces bons de travail, disons néanmoins ce qui suit, pour comparer l'« ample schéma » de Dühring avec les « idées grossières, pesantes et indigentes » d'Owen : d'abord pour pouvoir abuser ainsi des bons de travail d'Owen, il faudrait les transformer en argent réel, alors que M. Dühring présuppose de l'argent réel dans son système, mais entend lui interdire de fonctionner autrement que comme un simple bon de travail. Alors que dans le premier cas nous avons affaire à un véritable abus de sens, dans le second la nature immanente de l'argent, indépendante de la volonté humaine, réalise sa fonction propre et exacte, en dépit de l'abus que voudrait lui imposer M. Dühring simplement parce qu'il ignore la nature réelle de l'argent. Deuxièmement, les bons de travail d'Owen ne sont qu'une forme de transition vers la communauté parfaite et la libre utilisation des ressources sociales, et accessoirement un moyen pour rendre le communisme plausible au public anglais.

Si donc quelque « abus » devait obliger la société d'Owen à abolir les bons de travail, cette société ne ferait qu'un [68] pas de plus vers son but et entrerait dans une phase plus parfaite de son développement [64]. En revanche si la communauté de Dühring abolissait la monnaie, elle anéantirait d'un seul coup sa « portée historique »), elle éliminerait sa beauté la plus originale - cessant d'être la communauté économique de Dühring - et serait ravalée aux nébulosités, dont M. Dühring n'a pu la tirer qu'au prix de tant d'amère besogne de l'imagination rationnelle.

Remarquons en passant que la fonction remplie dans la société communiste par les bons de travail d'Owen est totalement inconnue à M. Dühring. Il ne connaît ces bons que par ce qu'en dit Sargant, et ce, pour autant seulement qu'ils figurent dans la tentative naturellement manquée des bazars d'échange du travail, avec lesquels on voulait passer, par un système d'échanges directs, de la société actuelle à la société communiste.

La première illusion fondamentale des partisans des bons horaires, c'est qu'ils suppriment la différence et l'opposition réelles qui existent entre le prix et la valeur, en abolissant la *différence purement nominale* entre la valeur réelle et la valeur de marché, entre la valeur d'échange et le prix [65]. Autrement dit : au lieu d'exprimer la valeur par une certaine [69] quantité de

temps de travail objectivé, mettons l'or ou l'argent, ils l'expriment directement en temps de travail. Dès lors, il suffit d'introduire le bon horaire pour éliminer toutes les crises et tous les déséquilibres de la production bourgeoise : le prix monétaire des marchandises est égal à leur valeur réelle ; la demande est identique à l'offre ; la production correspond à la consommation ; la monnaie est à la fois abolie et conservée ; il suffit de constater le temps de travail qui a produit la marchandise et qui s'est matérialisé en elle pour reproduire son image fidèle dans le signe de valeur, l'argent, les bons horaires. Ainsi chaque marchandise serait directement transformée en monnaie, et l'or et l'argent seraient ravalés au même rang que toutes les autres marchandises.

Il n'est pas besoin de longs développements pour montrer qu'on n'abolit pas la contradiction entre la valeur d'échange et le prix (le prix moyen ou les prix particuliers dont il est la moyenne) ni la différence entre les diverses grandeurs et la grandeur moyenne, en effaçant simplement les *différences d'appellation*, en disant par exemple qu'une livre de pain coûte 1/x heure de travail au lieu de 8 d. À l'inverse si 8 d. valent 1/x heure de travail, mais si le temps de travail matérialisé dans une livre de pain vaut plus ou moins que 1/x heure de travail, la différence entre la valeur et le prix qui est marquée dans le prix-or ou argent se manifesterait plus violemment que jamais, puisque la mesure de la valeur en serait aussi l'élément constitutif. On obtiendrait une série infinie d'égalités. 1/x heure de travail (contenue en 8 d. ou exprimée par un bon) peut être différente de 1/x heure de travail (contenue dans une livre de pain).

De quelque façon qu'on tourne et retourne la chose, voici comment elle se présente en fin de compte : la banque, qui émet des bons horaires, achète les marchandises à leurs coûts de production ; elle les achète toutes, et l'achat ne lui coûte rien d'autre que la production de morceaux de papier ; au lieu de donner au vendeur la valeur d'échange qu'elle possède sous une forme substantielle déterminée, elle lui remet la valeur d'échange symbolique de la marchandise, en d'autres termes, une assignation sur n'importe quelle autre marchandise de même valeur. Naturellement, la valeur d'échange en tant que telle ne peut exister que d'une manière symbolique bien que ce symbole doive revêtir la forme d'un objet pour qu'on puisse l'utiliser dans la pratique : il ne doit donc pas rester sous une



forme imaginaire. (Il faut [70] pouvoir tenir une mesure en main ; la valeur sert à mesurer, mais elle n'échange qu'en faisant passer la mesure d'une main dans l'autre [66].)

Ainsi donc, la banque donne de l'argent pour la marchandise ; cet argent, c'est exactement une assignation sur des valeurs d'échange, c'est-à-dire sur des marchandises de même valeur ; la banque est l'acheteur universel, car elle n'achète pas seulement telle ou telle marchandise, mais toutes les marchandises. En effet, ne doit-elle pas réaliser la conversion de chaque marchandise en sa forme symbolique de valeur d'échange ?

Mais si la banque est l'acheteur universel, elle est aussi le vendeur universel. Elle n'est donc pas un simple entrepôt, où l'on rassemble toutes les marchandises, ni un magasin général ; c'est le propriétaire des marchandises, exactement comme le premier commerçant venu.

J'ai échangé ma marchandise  $a$  contre le bon horaire  $b$  qui représente sa valeur d'échange, afin de pouvoir changer  $b$  à mon gré contre les marchandises réelles  $c$ ,  $d$ ,  $e$ , etc. La question se pose : cet argent, peut-il circuler en dehors de la banque ? En dehors de son détenteur et de la banque ? Qu'est-ce qui assure la convertibilité de ce bon ?

Il ne peut y avoir que deux cas : ou bien tous les détenteurs de marchandises (produit ou travail) veulent vendre leurs marchandises à leur valeur d'échange, ou bien certains le veulent et d'autres non. S'ils le veulent tous, ils n'attendront pas l'occasion de trouver un acheteur, ils iront directement à la banque pour livrer leur marchandise et obtenir en échange le signe de valeur, l'argent : ils la remettent contre leur propre argent. Dans ce cas, la banque est en une seule personne l'acheteur et le vendeur universels.

Ou bien c'est le contraire qui se produit. Dans ce cas, le billet de la banque ne serait que du papier : il affirmerait simplement qu'il est le symbole universellement reconnu de la valeur d'échange, mais n'aurait pas de valeur. En réalité, le symbole ne représente pas seulement la valeur d'échange, mais il *est* celle-ci dans l'échange véritable. Dans le second cas, le billet de la banque n'est pas de l'argent, ou il n'est que de l'argent conventionnel entre la banque et ses clients : il n'a pas cours sur le marché

mondial. C'est, pourrait-on dire, une douzaine de tickets de restaurant [71] pris en abonnement chez un traiteur, ou une douzaine de places de théâtre : ils représentent de l'argent, mais seulement pour tel restaurant ou tel théâtre. Le billet de banque cesse alors de correspondre aux exigences de l'argent, étant donné qu'il ne circule pas dans l'ensemble du public, mais seulement entre la banque et ses clients. Nous pouvons donc laisser tomber cette dernière hypothèse.

Ainsi donc, la banque serait l'acheteur et le vendeur universels. Au lieu de bons, elle pourrait délivrer des *chèques* ou ouvrir de simples comptes bancaires. *X* aurait sur d'autres marchandises un crédit équivalent à la somme de valeurs qu'il aurait cédée à la Banque. Il faudrait dès lors attribuer une seconde fonction à celle-ci : déterminer de manière authentique la valeur d'échange de toutes les marchandises, c'est-à-dire le temps de travail matérialisé en elles.

Mais alors, il n'y aurait plus de fin à ses fonctions : elle devrait déterminer le temps de travail nécessaire à la production, le temps dans lequel il faut produire les marchandises dans les conditions moyennes de l'industrie. Mais ce n'est pas suffisant. Elle devrait encore déterminer le temps dans lequel une certaine quantité de produits doit être fabriquée, en mettant les producteurs dans des conditions telles que leur travail ait la même productivité (elle devrait donc équilibrer et ordonner même la distribution des moyens de travail). Puis elle devrait fixer les quantités de temps de travail à employer dans chacune des branches de la production. Il le faudrait de toute nécessité, étant donné que, pour réaliser les valeurs d'échange et pour assurer la convertibilité de sa monnaie, il faut fixer à l'ensemble de la production des conditions propres à satisfaire les besoins des échangistes. Mais ce n'est pas tout. L'échange le plus important n'est pas celui des marchandises, mais celui du travail contre des marchandises. (Nous verrons bientôt ce point en détail.)

Les ouvriers ne vendent pas leur travail à la Banque, mais ils obtiennent la valeur d'échange pour le plein produit de leur travail, etc. Il ressort clairement que la banque n'est pas seulement l'acheteur et le vendeur universels : c'est aussi le producteur universel. En fait, elle serait, ou le gouvernement despotique de la production et l'administrateur de la

distribution, ou un simple comptoir qui tiendrait les livres et les registres pour la société travaillant en commun. Or, c'est ce qui implique la communauté des [72] moyens de production, etc. Les *saint-simoniens* faisaient de leur banque le pape de la production [67].

La division du travail engendre la concentration, la combinaison, la coopération, l'antagonisme des intérêts de classe, la concurrence, la centralisation du capital, les monopoles et les sociétés par actions, autant de formes contradictoires de l'unité que suscitent toutes ces contradictions. L'échange privé produit le commerce mondial, l'indépendance privée crée une dépendance complète à l'égard du prétendu marché mondial ; les actes morcelés de l'échange nécessitent un système de banques et de crédits dont la comptabilité dresse le bilan des échanges privés et établit des compensations entre eux. Le commerce national acquiert un semblant d'existence dans le cours des changes, car l'intérêt privé des nations est aussi divisé qu'il y a de nations majeures ; les intérêts des exportateurs et des importateurs d'une même nation s'opposent sur ce terrain, etc. Personne ne croira, pour autant, qu'on puisse abolir les bases du commerce intérieur et extérieur par une réforme boursière. Cependant, au sein de la société bourgeoise fondée sur la valeur d'échange, il se développe des rapports de distribution et de production qui sont autant de mines devant la faire éclater.

Les innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être éliminées par de paisibles métamorphoses. Au reste, toutes nos tentatives de les faire éclater seraient du donquichottisme, si nous ne trouvions pas, enfouies dans les entrailles de la société telle qu'elle est, les conditions de production matérielles et les rapports de distribution de la société sans classes.

## LES UTOPISTES

### Deuxième partie

#### MARXISME ET MOUVEMENT UTOPIQUE CLASSIQUE ET SECTAIRE

« Dans la pratique, les communistes sont la partie la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, celle qui les pousse toujours plus en avant. Dans la théorie, ils ont à l'avance, par rapport au reste de la masse du prolétariat, une vision claire des conditions, du cours et des fins ultimes du mouvement prolétarien. »

MARX, Manifeste du Parti communiste.

« Tant que les sectes se justifient historiquement, la classe ouvrière n'est pas encore mûre pour un mouvement historique autonome. Dès que celle-ci est arrivée à cette maturité, toutes les sectes sont pour l'essentiel réactionnaires. Cependant l'histoire de l'Internationale a répété ce que l'histoire montre partout : Ce qui est périmé tente sans cesse de se reconstituer et se maintenir en renouvelant sa forme.

« Et l'histoire de l'Internationale a été une lutte continuelle du Conseil général contre les sectes et les tentatives d'amateurs qui cherchaient sans cesse à se maintenir contre le mouvement réel de la classe ouvrière au sein de l'Internationale elle-même. Cette lutte a été menée dans les congrès, mais bien davantage encore dans les tractations privées du Conseil général avec chaque section particulière »

Marx à F. Bolte, 23 novembre 1871.

[Retour à la table des matières](#)

[75]

## LES UTOPISTES

### Deuxième partie.

#### Marxisme et mouvement utopique classique et sectaire

#### MARXISME ET PHASE UTOPIQUE DU MOUVEMENT OUVRIER

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qui, en France, prétend à une importance nationale doit revêtir un caractère *politique*, ou est voué à l'échec [68]. Saint-Simon et Fourier n'abordaient pas le problème politique. C'est pourquoi leurs plans ne firent pas partie du domaine commun de la nation, et ne furent l'objet que de discussions privées.

[76]

Nous avons vu que le communisme de Babeuf a surgi par rapport à la démocratie de la première révolution. La seconde révolution - celle de 1830 - a produit un nouveau communisme, plus puissant encore. Ce fut la « Grande Semaine » de 1830, à la suite de l'alliance de la bourgeoisie et de la classe ouvrière, des libéraux et des républicains. Une fois le travail accompli, la classe ouvrière fut renvoyée dans ses foyers, et les fruits de la révolution furent accaparés par la seule bourgeoisie. Les ouvriers se soulevèrent au cours de diverses insurrections pour briser le monopole

politique et pour instaurer une république ; cependant ils furent à chaque fois vaincus, car non seulement la bourgeoisie disposait de l'armée, mais elle avait encore formé une garde nationale.

Pendant cette période (1834-1835), les ouvriers qui avaient été républicains s'assimilèrent une leçon nouvelle [69]

. JMT.]

: ils reconnurent que, même si leurs plans démocratiques réussissaient, ils continueraient à être dupés par des chefs plus doués et plus subtils encore, et que leur situation sociale - cause de leur mécontentement politique - ne serait aucunement améliorée par un quelconque changement politique.

Ils retournèrent aux sources vives et à l'étude de la grande Révolution, et s'emparèrent vivement du communisme de Babeuf. C'est tout ce que l'on peut dire avec [77] certitude de l'origine du communisme moderne en France : on en discute dans les rues sombres et les ruelles surpeuplées du faubourg Saint-Antoine de Paris ; et ensuite dans les réunions secrètes des conspirateurs. Ceux qui en savent plus long gardent sagement leur savoir pour eux, afin de se soustraire au « bras puissant de la loi ». Quoi qu'il en soit, le communisme se répand rapidement à Paris, Lyon, Toulouse et les autres grandes villes industrielles.

Toutes sortes de sociétés secrètes se succèdent. Les *Travailleurs égalitaires* et les *Humanitaires* furent les plus importantes d'entre elles. Comme les babouvistes de la grande Révolution, les *Egalitaires* forment un groupe peu dégrossi : ils se proposent de transformer le monde en une communauté ouvrière, rejetant tout raffinement de la culture, de la science, des beaux-arts, etc., comme un luxe inutile, dangereux et aristocratique. Ce préjugé résulte nécessairement de leur ignorance complète de l'histoire et de l'économie politique.

Les *Humanitaires* sont connus en raison de leurs attaques contre le mariage, la famille et d'autres institutions analogues. Ces deux partis, comme un certain nombre d'autres, ont eu une vie assez éphémère, et la grande masse de la classe ouvrière française adopta bientôt les principes



proclamés par Cabet - le « père Cabet » - et connus sur le continent sous le nom de communisme icarien.

Cette esquisse de l'histoire du communisme en France montre *en quoi le communisme français doit se distinguer de l'anglais* : le mouvement social a une origine *politique* en France. On s'y est rendu compte que la démocratie ne pouvait réaliser une égalité véritable ; c'est pourquoi on lui a adjoint le système des communautés.

La masse des communistes français est donc également républicaine : elle souhaite une structure communiste de la société, avec une forme de gouvernement républicaine. Eh bien, voyez-vous, je ne pense pas que les socialistes anglais élèvent de graves objections contre ce système. En effet, bien qu'ils soient plus favorables à une monarchie élective, je les sais cependant assez éclairés pour ne pas vouloir imposer leur forme de gouvernement à un autre peuple. Il est évident qu'une telle tentative entraînerait pour le peuple en question des difficultés et des désordres plus grands qu'il ne s'en produirait avec leur forme démocratique propre, même à supposer que celle-ci fût mauvaise.

Mais il y a d'autres objections que certains Anglais [78] peuvent adresser aux communistes français : ceux-ci entendent renverser par la violence l'actuel gouvernement de leur pays - et *cela ils le prouvent en s'organisant toujours sur le plan politique en associations secrètes*. C'est vrai.

Quand nous l'avons rédigé [le *Manifeste*], nous n'aurions pas pu l'appeler *Manifeste socialiste* [70]. Par socialiste, on entendait en 1847 deux sortes de gens. D'une part, les adeptes des différents systèmes utopiques, en particulier les owénistes en Angleterre et les fouriéristes en France qui, alors déjà, s'étaient peu à peu réduits à l'état de simples sectes et se trouvaient à l'agonie. D'autre part, les divers charlatans du socialisme qui, avec leurs multiples panacées et leur médication faite de bric et de broc promettaient de faire disparaître les misères sociales, sans causer le moindre mal au capital et au profit. Dans les deux cas, il s'agissait de gens qui étaient en dehors du mouvement ouvrier et recherchaient plutôt le soutien des classes « cultivées ». En revanche, la fraction des ouvriers, qui s'était convaincue de l'insuffisance des bouleversements simplement politiques et avait proclamé la nécessité d'une transformation complète de la société,

s'appelait alors *communiste*. Ce n'était encore qu'un communisme peu dégrossi, purement instinctif, parfois un peu rude, mais il était assez puissant pour faire naître deux systèmes de communisme utopique : en France le communisme icarien de Cabet [71], en Allemagne, le communisme [79] de Weitling [72]. En 1847, socialisme était synonyme de mouvement bourgeois, et communisme de mouvement ouvrier. Le socialisme était respectable, tout au moins sur le continent, le communisme était exactement l'inverse. Nous ne pouvions hésiter un seul instant sur le nom à choisir, puisque depuis toujours nous pensions que l'« émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » Et depuis lors, il ne nous est jamais venu à l'esprit de l'abandonner.

Qui parle des *corporations d'artisans* [73] ? Les réactionnaires. Pour eux, le corps des artisans devrait constituer un [80] État dans l'État. Nous trouvons étonnant que de telles pensées s'expriment de nos jours comme suit : « l'État doit se transformer en État corporatif » ! Si le corps des artisans doit former l'État, comment les autres concitoyens qui ne sont pas des artisans s'organiseront-ils pour permettre de faire coexister leurs sphères avec celle de *l'État des corporations* ?

Qui polémique contre la *parcellarisation de la propriété foncière* [74] ? Les réactionnaires. Dans un pamphlet féodal sur la *parcellarisation* diffusé tout récemment, Kosengarten est allé jusqu'à affirmer que la *propriété privée* est un privilège. C'est sur le principe de la propriété privée que se fonde *Fourier*. Dès lors qu'on se met d'accord sur les principes, faut-il encore se disputer sur leurs conséquences et leur application ?

*La Gazette rhénane*, qui ne reconnaît même pas de *réalité théorique* aux idées communistes sous *leur forme actuelle* et souhaite donc moins encore leur *réalisation pratique*, parce qu'elle ne les tient pas pour réalisables, soumettra ces idées à une critique radicale. Cependant la *Gazette générale* d'Augsbourg, si elle était plus exigeante et ne se contentait pas de belles phrases toutes faites, devrait convenir qu'il n'est pas possible de se débarrasser en un tournemain d'écrits comme ceux de Leroux, de Considérant et surtout de l'ouvrage pénétrant de Proudhon, ceux-ci ne pouvant être critiqués qu'après une étude fort longue et approfondie. Il nous faut prendre d'autant plus au sérieux de tels travaux *théoriques* que nous ne

pensons pas du tout comme la *Gazette* d'Augsbourg que la « réalité » des idées *communistes* [81] est à rechercher chez Platon, mais bien plutôt chez d'*obscur*es connaissances qui se sont acquis quelques mérites dans certaines branches de la recherche scientifique et ont mis en œuvre pour cela toutes les ressources dont elles disposaient et n'ont pas ciré les bottes de leurs alliées comme le désirerait le Père Enfantin.

Nous sommes fermement persuadés que ce n'est pas la tentative pratique, mais l'exécution, à partir de la théorie, des idées communistes qui représente un danger véritable. En effet, lorsqu'elles deviennent menaçantes, et même lorsqu'elles sont effectuées en masses, les tentatives purement pratiques peuvent recevoir la réponse des canons. Mais des idées qui vainquent notre intelligence, qui conquièrent notre esprit, auxquelles la raison lie la conscience - ce sont là des chaînes dont on ne peut se défaire et qu'on ne peut arracher sans s'arracher soi-même le cœur, ce sont des démons que l'homme ne peut vaincre qu'en s'y soumettant.

Cependant la *Gazette* d'Augsbourg n'a sans doute jamais connu les *tourments de conscience* que suscite la révolte des souhaits subjectifs de l'homme contre les conceptions objectives de sa propre raison, *étant donné qu'elle ne possède ni vision, ni conception ni conscience qui lui soient propres*.

La démocratie est la vérité de la monarchie [75] mais celle-ci n'est pas la vérité de la démocratie : la monarchie est [82] nécessairement aussi démocratie - comme inconséquence vis-à-vis d'elle, alors que l'élément monarchique n'est pas d'inconséquence au sein de la démocratie. La monarchie ne peut être saisie en soi, comme c'est le cas de la démocratie. Dans celle-ci, aucun des éléments constitutifs n'acquiert une autre signification que celle-là même qui lui revient, alors que dans la monarchie un élément détermine le caractère de l'ensemble. Toute la constitution doit se modifier d'après un point fixe, alors que la démocratie est l'essence de la constitution. La monarchie est une forme et, qui plus est, une mauvaise forme. La démocratie est à la fois contenu et forme. La monarchie ne doit en être qu'une forme, mais elle en falsifie le contenu.

Dans la monarchie, l'ensemble - le peuple - est subordonné à l'un de ses modes d'existence, la Constitution politique. Dans la démocratie, la

*constitution* elle-même n'est qu'une détermination, plus précisément l'autodétermination du peuple. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution. Or la démocratie est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. La constitution n'y est pas seulement *en soi*, conformément à sa nature, mais encore dans l'*existence*, la réalité à partir de sa base réelle : elle est ramenée constamment à l'homme *véritable*, au peuple *véritable*, comme à l'œuvre *propre de celui-ci*. La constitution apparaît pour ce qu'elle est, un libre produit de l'homme. On pourrait dire que cela s'applique également, à un certain degré, à la monarchie constitutionnelle ; cependant ce qui caractérise fondamentalement la démocratie, c'est que la constitution n'y est qu'un mouvement de l'existence du peuple, que la *constitution politique* ne constitue pas pour soi l'État.

Hegel part de l'État, et fait de l'homme l'État subjectivisé ; la démocratie part de l'homme et fait de l'État l'homme objectivé. Comme la religion ne crée pas l'homme, [83] mais l'homme la religion, ce n'est pas la constitution qui crée le peuple, mais le peuple la constitution. La démocratie se rapporte d'une certaine manière à toutes les autres formes de l'État comme le christianisme vis-à-vis de toutes les autres religions [76]. Le christianisme est la religion par excellence, l'*essence de la religion*, l'homme déifié comme religion particulière. Ainsi la démocratie est par rapport à toutes les autres formes de l'État ce qu'est le christianisme vis-à-vis de l'ancien testament. L'homme n'est pas la loi, celle-ci est à cause de l'homme, c'est un *mode d'existence de l'homme*, tandis que dans les autres l'homme est l'*existence* légale. C'est ce qui distingue fondamentalement la démocratie...

Ce qui est caractéristique, c'est que l'*absence de propriété* et la *classe du travail immédiat*, du travail concret, est moins une classe de la société bourgeoise que la base, la sphère sur laquelle repose et se meut la société bourgeoise [77]. La classe pour laquelle la position en politique et celle occupée dans la société coïncident est celle *des membres* qui participent du pouvoir de l'État. L'actuelle situation sociale montre, du fait déjà de sa différence avec la situation antérieure de la société, qu'elle ne tient pas l'individu pour ce qui est collectif et commun, mais qu'il y a, d'une part, [84] la contingence, d'autre part, le travail, etc., de l'individu. C'est comme si la situation dans laquelle ü se trouve ou non n'était qu'une détermination extérieure de l'individu, car elle n'est pas inhérente à son travail, ni ne se

comporte vis-à-vis de lui d'après des rapports solides, organisés, des lois fixes vis-à-vis de l'État objectif en face de lui. Il n'a aucun rapport réel vis-à-vis de son activité substantielle, sa place dans la société réelle : le médecin, par exemple, ne représente pas un état particulier dans la société bourgeoise.

Il faut mettre en évidence que les ennemis du philistinisme, en un mot tous les hommes qui pensent et tous ceux qui souffrent, en sont venus à s'entendre, ce pour quoi les moyens n'existaient pas jusque-là, et que même la vieille machine à produire et à reproduire les sujets de Sa Majesté aboutit à recruter chaque jour des hommes au service de l'Humanité nouvelle [78]. Cependant, le système par lequel les hommes gagnent leur pain et échangent, le système de propriété et d'exploitation des hommes, provoque - bien plus rapidement encore que l'accroissement de la population - une scission à l'intérieur de l'actuelle société. Or l'ancien système n'est pas capable de réparer cette plaie, parce que de façon générale il ne guérit ni ne crée rien, mais se contente d'exister et de jouir. L'existence d'une humanité souffrante et d'une humanité pensante qui est opprimée [79] représente, pour le monde bestial des philistins [85] passifs et jouissants sans pensée, quelque chose qu'il ne peut avaler ni supporter [80].

Pour notre part, nous devons mettre le vieux monde en pleine lumière et œuvrer positivement à la formation du nouveau. Plus les événements laisseront le temps à l'humanité pensante de réfléchir et à l'humanité souffrante de se rassembler, plus achevé sera le produit qui viendra au monde et que notre époque porte en son sein.

Je vois avec plaisir que vous êtes résolu et qu'après avoir tourné vos yeux vers le passé, vous tendez vos pensées vers l'avenir, vers une entreprise nouvelle [81], à Paris donc, cette vieille école supérieure de la philosophie - sans vouloir y voir un mauvais présage ! - et capitale du nouveau monde. Ce qui est nécessaire finit toujours par se réaliser. Je ne [86] doute pas que nous viendrons à bout de tous les obstacles, dont je ne méconnaissais pas l'importance. Mais, que l'entreprise réussisse ou non, je serai de toute façon à Paris à la fin de ce mois, car l'ambiance d'ici vous rend servile et l'Allemagne ne permet absolument aucune libre activité. En effet tout y est réprimé par la force : une véritable anarchie de l'esprit et le règne

de la bêtise se sont abattus sur nous, et Zurich suit les ordres de Berlin. Il apparaît de plus en plus clairement qu'il faut trouver un nouveau point de rassemblement pour les esprits qui pensent vraiment et entendent rester indépendants. Je suis persuadé que notre projet correspond à un besoin réel et, en fin de compte, il faut bien que les besoins réels trouvent une satisfaction réelle aussi. Je ne doute donc pas de la réussite de l'entreprise, pour peu qu'on s'y mette avec sérieux.

Il semblerait pour ainsi dire que les obstacles extérieurs soient moins grands que les difficultés intérieures. En effet, si personne ne doute sur le « D'où venons-nous ? », il règne en revanche une confusion d'autant plus grande sur le « Où allons-nous ? ». Il ne sévit pas seulement une anarchie générale parmi les réformateurs, mais chacun de nous devra bientôt reconnaître qu'il n'a aucune idée exacte de ce que demain sera. Cependant le mérite du nouveau courant est précisément que nous n'anticipons pas sur le monde de demain de manière dogmatique : nous ne voulons découvrir le monde nouveau qu'à partir de la critique de l'ancien. Jusqu'ici les philosophes gardaient dans leur tiroir la solution de toutes les énigmes, et ce brave idiot de monde exotérique n'avait qu'à ouvrir tout grand le bec pour que les alouettes de la Science absolue y tombent toutes rôties. La philosophie s'est sécularisée, et la démonstration la plus éclatante en est que la conscience philosophique elle-même se trouve impliquée à présent dans une dure lutte, non seulement extérieure, mais encore intérieure. S'il ne nous incombe pas de construire le futur et de dresser des plans définitifs pour l'éternité, il n'est que plus évident que nous avons une tâche précise à remplir dans le présent : la critique impitoyable de tout le système actuel. Cette critique radicale ne doit pas avoir peur de ses propres résultats, pas plus que des conflits avec les autorités en place.

En conséquence, je ne tiens pas à ce que nous arborions un drapeau dogmatique - au contraire. Nous devons nous efforcer d'aider les dogmatiques à voir clair dans leurs propres idées. C'est ainsi en particulier que le *communisme* [87] est une abstraction dogmatique, et par là je n'entends pas n'importe quel communisme imaginaire, mais celui qui existe réellement, celui qu'enseignent les Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Ce communisme-là n'est lui-même qu'une expression particulière du principe de l'humanisme, qui est grevée de son contraire, l'individu privé. Ce

communisme n'est donc pas synonyme d'abolition de la propriété privée, et ce n'est pas par hasard, mais bien par nécessité que ce communisme a vu s'opposer à lui d'autres doctrines socialistes, comme celles de Fourier, Proudhon, etc. N'est-il pas lui-même une actualisation particulière et partielle du principe socialiste ?

Or tout le principe socialiste n'est à son tour que l'une des faces que présente la réalité de la nature humaine véritable. Nous devons nous occuper tout autant de l'autre face, de l'existence théorique de l'homme, en faisant de la religion, de la science, etc., l'objet de notre critique. Au reste, nous voulons agir sur nos contemporains, en particulier sur les Allemands. Il faut dès lors se demander : comment ? Il n'est pas possible de nier le fait suivant : la religion, d'une part, la politique, de l'autre, sont au centre des préoccupations de l'Allemagne actuelle. Nous devons en faire notre point de départ, et ce, dans l'état où nous les trouvons, et non leur opposer un système tout fait, comme celui du *Voyage en Icarie* (de Cabet).

La raison a toujours existé, mais pas toujours sous une forme raisonnable. Le critique peut donc renouer avec n'importe quelle forme de la conscience théorique et pratique, afin de dégager des formes *propres* de la réalité existante la réalité véritable qui doit être son but. Pour ce qui est de la vie réelle, l'État politique, lors même qu'il n'est pas pénétré consciemment par les revendications socialistes, renferme, dans toutes ses formes modernes, les revendications de la Raison. Et il ne s'en tient pas là ! Il implique partout une contradiction entre sa détermination idéale et ses conditions réelles [82].

[88]

On peut donc déduire de ce conflit de l'État politique avec sa base toute la vérité sociale : comme la religion est le condensé des combats théoriques de l'humanité, l'État politique est l'expression sous sa forme particulière - politique précisément - de toutes les luttes, nécessités, vérités sociales. Ce n'est donc nullement s'abaisser ni porter atteinte à la hauteur des principes que de soumettre à la critique une question tout à fait politique, par exemple, la différence entre le système des trois ordres et le système représentatif. En effet, cette question ne fait qu'exprimer en termes politiques la différence entre la domination de l'homme et celle de la

propriété privée. En conséquence, la critique, non seulement peut, mais doit encore entrer dans ces questions politiques qui, selon les socialistes vulgaires, sont indignes d'eux. En donnant la préférence au système représentatif sur le système des ordres, la critique exprime l'intérêt tout à fait pratique d'un grand parti. Mais en élevant de sa forme politique le système représentatif à sa forme généralisée et en dégagant la signification véritable qu'il renferme, ce parti s'oblige du même coup à aller au-delà de lui-même, car sa victoire est en même temps sa perte [83].

Rien n'empêche notre critique de prendre position en politique, de faire la *critique de la politique*, de s'associer aux luttes réelles, voire de s'identifier à ces luttes. Dans ces conditions, nous ne nous présentons pas au monde avec un principe nouveau, en doctinaires disant : voici la vérité, prosternez-vous devant elle ! Mais nous lui indiquons les principes que le monde a développés lui-même dans son sein. *Nous* ne lui disons pas : laisse là tes combats, ce sont des sottises ; nous venons t'annoncer le véritable mot d'ordre de la lutte ! Nous lui montrons simplement *pourquoi* il [89] lutte en réalité, car il doit en prendre conscience – qu'il le veuille ou non.

La réforme de la conscience consiste simplement à faire prendre au monde conscience de lui-même, à le tirer du sommeil où il rêve de lui-même et à lui expliquer quelles sont ses propres actions. Tout ce que nous visons ici n'est rien d'autre que de dissoudre - comme Feuerbach l'a déjà fait dans sa critique de la religion - les questions religieuses et politiques dans la forme humaine, consciente d'elle-même.

Notre devise doit donc être la suivante : la réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystifiée et obscure à elle-même, que ce soit au plan religieux ou politique. Il apparaîtra alors que le monde rêve depuis longtemps d'une chose dont il doit encore prendre conscience avant de la posséder véritablement. Il apparaîtra qu'il n'y a pas de coupure entre le passé et le futur, mais qu'il s'agit de réaliser les idées du passé. Bref il apparaîtra que l'Humanité n'aborde pas un travail nouveau, mais qu'elle parachève consciemment son travail ancien.

Nous pouvons donc résumer d'un mot la tendance de notre journal : prendre conscience et clarifier pour les temps présents nos propres luttes et nos propres aspirations (philosophie critique). C'est là un travail pour le



monde aussi bien que pour nous : il ne peut-être que l'œuvre d'un grand nombre de forces associées. Il s'agit d'abord de se *confesser*. Car, pour se faire remettre ses péchés, l'Humanité n'a besoin que de les prendre pour ce qu'ils sont.

Cet *homme*, qui appartient à la société bourgeoise, est désormais la base et la présupposition de *l'État politique* [84]

. JMT.]

Dans ce texte, Marx rompt littéralement le cadre des utopistes. Comme eux, il rejette et nie la politique dans la société communiste supérieure, mais pour cela il part d'abord des conditions *économiques* et *politiques* existantes, et utilise les moyens politiques pour réaliser dialectiquement l'œuvre communiste.

. [90] Celui-ci le reconnaît comme tel dans les droits de l'homme. La liberté de l'homme égoïste et la reconnaissance de cette liberté ne sont cependant que la reconnaissance du mouvement *sans frein* des éléments intellectuels et matériels qui forment le contenu de sa vie.

En conséquence, l'homme ne fut pas libéré de la religion il obtint la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété, mais obtint la liberté de propriété. Il ne fut pas libéré de l'égoïsme de métier, mais obtint la liberté de métier.

La *constitution de l'État politique* et la dissolution de la société bourgeoise en les *individus* autonomes - dont le lien est le *Droit*, comme le lien de l'homme des corporations et de guides était le privilège - se réalise en *un seul et même acte*. L'homme non politique de la société bourgeoise apparaît nécessairement comme l'homme *naturel* : les droits de l'homme sont dès lors des droits naturels, puisque l'activité consciente se concentre sur *l'acte politique*.

L'homme égoïste est le résultat passif que trouve devant elle la société parcellarisée, c'est l'objet de la *certitude immédiate*, donc un objet *naturel*. La *révolution politique* dissout la vie bourgeoise en ses parties composantes, sans révolutionner celles-ci, ni les soumettre à la critique. Elle

se comporte vis-à-vis de la société bourgeoise, du monde des besoins, du travail, des intérêts privés et du droit privé comme vis-à-vis de la base de son existence, comme vis-à-vis d'une présupposition qu'il n'y a pas lieu d'explicitier davantage, c'est-à-dire sa *base naturelle*. Enfin, l'homme qui appartient à la société bourgeoise vaut comme l'homme *proprement dit*, comme l'homme à la différence du *citoyen*, parce qu'il est l'homme dans son existence individuelle sensible la plus *immédiate*, alors que l'homme politique n'est qu'un homme abstrait et artificiel, l'homme comme personne *allégorique, morale*. L'homme véritable est reconnu d'abord sous la figure de l'individu égoïste et le *véritable* homme sous celle du citoyen abstrait.

Dans le passage suivant, Rousseau décrit parfaitement [91] l'abstraction de l'homme politique - « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, *en partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme *ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui [85]. »

Toute émancipation ramène le monde humain et les conditions réelles à *l'homme lui-même*.

L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part, au membre de la société humaine qu'est l'individu *parcellarisé et égoïste*, et, d'autre part, au *citoyen de l'État*, à la personne morale.

Ce n'est que lorsque le véritable homme individuel aura dissous en lui le citoyen abstrait et que l'homme individuel, dans sa vie pratique, son travail individuel et ses conditions individuelles, sera devenu un *être de l'espèce*, ce n'est que lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses « forces propres » comme des forces *sociales*, autrement dit que la force sociale ne sera plus séparée de lui sous la forme d'un pouvoir *politique*, ce n'est qu'alors que l'émancipation humaine sera réalisée [86].

Feuerbach s'abuse quand il se proclame communiste en se qualifiant de « *Gemeinmensch* », être de l'espèce et se transforme en un prédicat « de l' » homme, croyant pouvoir retransformer en une simple catégorie de la pensée le terme de communiste qui, dans le monde actuel, désigne l'adhérent d'un parti révolutionnaire bien déterminé [87]. Toutes les déductions de Feuerbach en ce qui concerne les rapports des hommes entre eux tendent uniquement à démontrer que les hommes ont besoin les uns des autres et *qu'il en sera toujours ainsi*. Il veut fonder la conscience sur ce fait, autrement dit, comme les autres théoriciens, il veut simplement faire naître une conscience juste d'un fait existant, alors qu'il importe au véritable communiste de révolutionner toutes les conditions existantes. Au demeurant, nous reconnaissons pleinement que Feuerbach, en s'efforçant de diffuser précisément la conscience de ce fait, va aussi loin qu'un théoricien peut aller, somme toute, [93] sans cesser d'être théoricien et philosophe... En réalité, pour le matérialiste *pratique*, c'est-à-dire le *communiste*, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses existant...

Feuerbach a sans doute sur les matérialistes « purs » le grand avantage de saisir que l'homme est, lui aussi, un « objet sensible », mais remarquons qu'il le perçoit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible » - puisque là aussi il reste dans le domaine de la théorie sans considérer les hommes dans leurs rapports sociaux déterminés, ni dans leurs conditions d'existence présentes qui ont fait d'eux ce qu'ils sont. Bref, il ne parvient jamais jusqu'aux hommes réellement existants et opérants, mais s'arrête à l'abstraction « l'homme ». Il ne parvient à reconnaître que dans la sensation l'« homme réel, individuel, en chair et en os », ce qui signifie qu'il ne connaît pas d'autres « rapports humains » de l'« homme avec l'homme » que l'amour et l'amitié qu'il idéalise donc. Il ne fournit aucune critique des conditions de vie actuelles. Aussi ne peut-il concevoir le monde sensible comme l'ensemble de l'*activité* sensible, totale et vivante des individus qui le composent. Quand au lieu d'hommes bien portants il ne voit, par exemple, qu'une masse d'affamés scrofuleux, surmenés et poitrinaires, il est obligé de se réfugier dans l'« intuition supérieure » et dans l'idéale « compensation de l'Espèce ». Bref il retombe dans l'idéalisme précisément là où le matérialisme communiste voit la nécessité aussi bien

que le moyen d'une transformation radicale tant de l'industrie que des rapports sociaux.

Tant que Feuerbach est matérialiste, l'histoire n'occupe aucune place dans sa philosophie, et sitôt qu'il prend l'histoire en considération il n'est plus matérialiste. Chez lui le matérialisme et l'histoire sont complètement dissociés, comme il ressort de tout ce qui précède.

[93]

## **LES UTOPISTES**

### **Deuxième partie.**

#### **Marxisme et mouvement utopique classique et sectaire**

#### **LE SOCIALISME ET LE COMMUNISME CRITICO-UTOPIQUES**

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne parlerons pas ici de la littérature qui, dans toutes les grandes révolutions modernes, a exprimé les revendications du prolétariat (écrits de Babeuf, etc.) [88].

[94]

Durant la période d'effervescence générale au moment de renversement de la société féodale, les premières tentatives du prolétariat pour faire prévaloir aussitôt son propre intérêt de classe échouèrent fatalement, car le prolétariat n'existait encore qu'à l'état embryonnaire et les conditions matérielles de son émancipation qui ne sont précisément que le produit de

l'époque bourgeoise faisaient encore défaut. Quant au *contenu* de la littérature qui accompagna ces premiers mouvements du prolétariat, il était nécessairement réactionnaire [89]. Elle préconisait un ascétisme universel et un égalitarisme grossier.

Les systèmes socialistes et communistes proprement dits - les systèmes de Saint-Simon, Fourier, Owen, etc. - surgissent dans la première phase, encore peu développée, de la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, que nous avons exposée ci-dessus au chapitre « Bourgeois et Prolétaires ». Il est vrai que les inventeurs de ces systèmes discernent les effets dissolvants au sein de la classe dominante, mais ils n'aperçoivent du côté du prolétariat aucune action de classe propre, ni aucun mouvement politique qui lui soit spécifique.

Le développement de l'antagonisme de classe allant de pair avec l'essor de l'industrie, ils ne trouvent pas davantage à leur époque les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat, et se mettent en quête d'une science sociale, de lois sociales en vue de suppléer à ces conditions. À la place de l'activité sociale, ils doivent donc mettre leur activité inventive personnelle, à la place des conditions historiques de l'émancipation, des conditions issues de leur imagination, à la place d'une organisation progressive et autonome du prolétariat en classe un modèle de société fabriqué de toutes pièces. L'histoire future du monde se résout ensuite pour eux à la propagande pour gagner les esprits et mettre en pratique leurs plans de société.

Ils ont cependant conscience de défendre avant tout avec leurs plans l'intérêt de la classe laborieuse considérée comme la classe la plus souffrante. Et c'est uniquement sous [95] cet angle de la classe la plus souffrante qu'ils voient le prolétariat.

La forme peu développée de la lutte de classe, ainsi que leurs propres conditions de vie les portent d'ailleurs à croire qu'ils planent au-dessus de toute opposition de classe. Ils cherchent à améliorer la situation de tous les membres de la société - même des plus privilégiés. C'est pourquoi ils en appellent toujours à l'ensemble de la société sans établir de distinction, voire de référence à la classe dominante. Ne suffit-il pas de se convaincre de leur système pour l'adopter comme le meilleur plan possible de la

meilleure des sociétés possibles. En conséquence, ils rejettent toute action politique, notamment révolutionnaire et cherchent à atteindre leur but par des moyens pacifiques. C'est par la force de l'exemple, au moyen de petites expériences, naturellement vouées à l'échec, qu'ils veulent frayer la voie à leur nouvel évangile social.

Cependant, à une époque où le prolétariat est encore tout à fait dans l'enfance, et ne peut donc avoir qu'une idée tout à fait embrumée de sa propre situation, ces descriptions fantastiques de la société correspondent à ses premiers efforts prémonitoires [90] pour transformer la société tout entière.

Néanmoins les écrits socialistes et communistes contiennent également des éléments critiques et attaquent tous les fondements de la société existante. Ils ont fourni ainsi des matériaux extrêmement précieux pour éclairer les ouvriers. Leurs propositions positives sur la société future - abolition de l'antagonisme entre la ville et la campagne, de la famille, du mode privé de gagner sa vie, du salariat, ainsi que la proclamation de l'harmonie sociale et la transformation de l'État en une simple administration de la production toutes ces propositions ne font qu'anticiper la disparition de l'antagonisme des classes, à une époque où il n'en était encore qu'à ses premiers développements et qu'ils ne pouvaient donc le connaître que dans ses premières formes encore toutes vagues et confuses. Dans ces conditions, ces propositions ne pouvaient avoir qu'un sens purement utopique.

L'importance du socialisme et du communisme critico-utopiques est en raison inverse du développement historique. À mesure que la lutte des classes s'amplifie et s'organise [96] toute prétention de s'élever au-dessus de lui, voire de la contester, perd toute valeur pratique et toute raison d'être historique. Si donc les initiateurs de ces systèmes furent à beaucoup d'égards des révolutionnaires, leurs disciples ne forment plus, en revanche, que des sectes réactionnaires. Ceux-ci s'accrochent aux vieilles conceptions de leurs maîtres en dépit du développement historique plus avancé du prolétariat, et en conséquence ils cherchent obstinément à émousser la lutte des classes et à concilier les antagonismes. Ils continuent de rêver de réaliser leurs utopies sociales après en avoir fait une démonstration, en

créant quelques phalanstères, home-colonies ou petite Icarie [91] - édition in-douze de la Nouvelle-Jérusalem. Et pour bâtir tous ces châteaux en Espagne, ils doivent faire appel aux cœurs charitables et aux bourses pleines de la bourgeoisie. Ils glissent insensiblement dans la catégorie des socialistes réactionnaires ou conservateurs que nous avons établie plus haut, et ils ne s'en distinguent plus que par un pédantisme plus systématique, par leur foi superstitieuse et fanatique dans les effets miraculeux de leur science sociale.

C'est pourquoi ils s'opposent avec acharnement à tout mouvement politique des ouvriers, qui ne peut provenir que d'un manque de foi aveugle dans le nouvel Évangile.

Les Owénistes en Angleterre, les fouriéristes en France sont en réaction, là contre les chartistes, ici contre les réformistes [92].

Passons maintenant aux sections sectaires (de l'Association internationale des travailleurs) [93].

[97]

La première phase dans la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie est marquée par le mouvement - sectaire. Il a sa raison d'être à une époque où le prolétariat n'est pas encore assez développé pour agir comme classe. Des penseurs individuels font la critique des antagonismes sociaux, et en donnent des solutions fantastiques que la masse des ouvriers n'a qu'à accepter, à propager, à mettre en pratique. Par leur nature même, les sectes formées par ces initiateurs sont abstentionnistes, étrangères à toute action réelle, à la politique, aux grèves, aux coalitions, en un mot à tout mouvement d'ensemble. La masse du prolétariat reste toujours indifférente ou même hostile à leur propagande. Les ouvriers de Paris et de Lyon ne voulaient pas plus des saint-simoniens, des fouriéristes, des icariens, que les chartistes et les trade-unionistes anglais ne voulaient des owénistes. Ces sectes, levier du mouvement à leur origine, lui font obstacle dès qu'il les dépasse ; alors elles deviennent réactionnaires ; témoin, les sectes en France et en Angleterre, et dernièrement les lassalliens en Allemagne qui, après avoir entravé pendant des années l'organisation du prolétariat, ont fini par devenir de simples instruments de police. Enfin, c'est là l'enfance du



mouvement prolétaire, comme l'astrologie et l'alchimie sont l'enfance de la science. Pour que la fondation de l'Internationale fût possible, il fallait que le prolétariat eût dépassé cette phase.

En face des organisations fantaisistes et antagonistes des sectes, l'Internationale est l'organisation réelle et militante de la classe prolétaire dans tous les pays, liés les uns avec les autres, dans leur lutte commune contre les capitalistes, les propriétaires fonciers et leur pouvoir de classe organisé [98] dans l'État. Aussi les statuts de l'Internationale ne connaissent-ils que de simples sociétés « ouvrières » poursuivant toutes le même but et acceptant toutes le même programme qui se limite à tracer les grands traits du mouvement prolétaire et en laisse l'élaboration théorique à l'impulsion donnée par les nécessités de la lutte pratique, et à l'échange des idées qui se fait dans les sections admettant indistinctement toutes les convictions socialistes dans leurs organes et leurs congrès.

De même que dans toute nouvelle phase historique, les vieilles erreurs reparaissent un instant pour disparaître bientôt après, de même l'Internationale a vu renaître dans son sein des sections sectaires, quoique sous une forme peu accentuée.

Le fait que l'Alliance (bakouniniste) considère la résurrection des sectes comme un progrès immense démontre de manière concluante que le temps de celle-ci est passé. Car, tandis qu'à leur origine elles représentaient les éléments du progrès, le programme de l'Alliance, à la remorque d'un « Mahomet sans Coran », ne représente qu'un ramassis d'idées d'outre-tombe, déguisées sous des phrases sonores, ne pouvant effrayer que des bourgeois idiots, ou servir de pièces à conviction contre les internationaux aux procureurs bonapartistes ou autres [94].

J'ai été extrêmement étonné d'apprendre que la section allemande n° 1 de New York soupçonnait le Conseil général de l'Internationale d'avoir une prédilection pour les philanthropes bourgeois, les sectaires et les groupes d'amateurs [95]. C'est tout le contraire.

*L'Internationale* a été fondée pour substituer aux sectes socialistes et semi-socialistes la réelle organisation de la classe ouvrière. Les statuts primitifs ainsi que l'Adresse [99] inaugurale [96] le montrent au premier

coup d'œil. Cependant l'Internationale n'aurait pu s'affirmer, si le cours de l'histoire n'avait pas désagrégé déjà le monde des sectes. De fait, l'évolution du sectarisme socialiste et celui du mouvement ouvrier réel s'effectuent en raison inverse l'un de l'autre. Tant que les sectes se justifient historiquement, la classe ouvrière n'est Pas encore mûre pour un mouvement historique autonome. Dès que celle-ci est arrivée à cette maturité, toutes les sectes sont pour l'essentiel réactionnaires. Cependant l'histoire de l'Internationale a répété ce que l'histoire montre partout : ce qui est périmé tente sans cesse de se reconstituer et se maintenir en renouvelant sa forme.

Et l'histoire de l'Internationale a été une lutte continuelle du Conseil général contre les sectes et les tentatives d'amateurs qui cherchaient sans cesse à se maintenir contre le mouvement réel de la classe ouvrière au sein de l'Internationale elle-même. Cette lutte a été menée dans les congrès, mais bien davantage encore dans les tractations privées du Conseil général avec chaque section particulière.

Comme les proudhoniens (mutuellistes) avaient participé à la fondation de l'Association internationale des travailleurs, ils menèrent évidemment la barque à Paris durant les premières années. Il se forma naturellement plus tard, en opposition à eux, des groupes collectivistes, positivistes, etc.

En Allemagne, nous avons eu la clique lassalléenne. J'ai moi-même correspondu pendant deux ans avec le fameux Schweitzer [97], afin de lui démontrer de manière irréfutable que l'organisation de Lassalle n'était qu'une vulgaire organisation de secte et que, comme telle, elle s'opposait à l'organisation du mouvement ouvrier *réel* à laquelle tend l'Internationale. Il avait ses « raisons » pour ne pas comprendre.

À la fin de 1868, le russe Bakounine est entré dans l'*Internationale* dans le but de former au sein de celle-ci une *seconde Internationale*, dont il serait le chef et dont le nom est l'*Alliance de la démocratie socialiste*. Il prétendit [100] - alors qu'il manque de tout savoir théorique - représenter la propagande *scientifique* de l'Internationale dans chaque section particulière et d'en faire la mission spécifique de cette seconde *Internationale au sein de l'Internationale*.

Son programme était fait de bric et de broc, d'éléments pris superficiellement à droite et à gauche : ÉGALITÉ DES CLASSES (?!), *abolition du droit d'héritage comme point de départ* du mouvement social (absurdité extraite de Saint-Simon [98]), *athéisme* comme dogme que l'on impose aux adhérents, etc., et, comme dogme principal (*proudhonien*), *l'abstention du mouvement politique*.

Cet enfantillage a trouvé un écho - ainsi qu'un certain terrain d'appui - en Italie et en Espagne, où les conditions réelles du mouvement ouvrier n'étaient encore que peu développées, et parmi certains doctrinaires creux, ambitieux et vaniteux en Suisse romande et en Belgique.

Pour M. Bakounine, la doctrine (sa salade ramassée chez Proudhon, Saint-Simon, etc.) était et demeure chose accessoire - simple moyen de faire valoir sa chère personne. Cette nullité théorique est, en revanche, dans son élément lorsqu'il intrigue.

Le Conseil général a lutté pendant des années contre cette conjuration (appuyée jusqu'à un certain point par les proudhoniens, notamment dans le *sud de la France*). À la Haye, il lui a enfin porté un coup, minutieusement préparé de longue date, grâce aux résolutions 1, 2 et 3 ainsi que IX et XVII de la conférence [99]. Il est évident que le Conseil général n'appuie pas en Amérique ce qu'il combat en Europe. Les résolutions 1, 2 et 3 et IX donnent à présent au comité de New York les armes statutaires pour éliminer tout ce qui est sectaire ou groupe d'amateurs et, en cas de besoin, pour les exclure.

[101]

À une époque où les rapports sociaux n'étaient pas encore assez développés pour permettre à la classe ouvrière de se constituer en parti politique, les premiers socialistes (Fourier, Owen, Saint-Simon, etc.) ont dû fatalement se borner à imaginer une *société modèle* de l'avenir, et condamner toutes les tentatives entreprises par les ouvriers en vue d'améliorer leur situation actuelle : grèves, coalitions, actions politiques [100]. Même s'il ne nous est pas permis de renier ces patriarches du socialisme, comme il n'est pas permis aux chimistes de renier leurs pères, les alchimistes, nous devons nous garder de retomber dans les erreurs qu'ils ont commises et que nous serions impardonnables de renouveler.

Toutefois, très vite - en 1839 -, lorsque la lutte politique et économique de la classe ouvrière prit un caractère déjà tranché en Angleterre, Bray - l'un des disciples d'Owen et l'un de ceux qui, bien avant Proudhon, avaient découvert le *mutualisme* - publia un livre : *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* (« les maux du travail et les remèdes du travail »).

Dans l'un des chapitres sur *l'inefficacité de tous les remèdes que l'on veut obtenir par la lutte actuelle*, il fit une amère critique de toutes les agitations économiques aussi bien que politiques de la classe ouvrière anglaise : il condamna l'agitation politique, les grèves, la limitation des heures de travail, la réglementation du travail des femmes et des enfants dans les fabriques, parce que tout cela, à ses yeux - au lieu de faire sortir des conditions actuelles de la société - nous y entraîne et en rend les antagonismes encore plus intenses.

Et maintenant, venons-en à l'oracle de nos docteurs en science sociale à la Proudhon. Alors que le maître avait le courage de se prononcer avec énergie contre tous les mouvements économiques (grèves, coalitions, etc.) qui étaient contraires aux théories rédemptrices de son *mutualisme*, il encourageait par ses écrits et son action personnelle la lutte politique de la classe ouvrière. En revanche, ses disciples [102] n'osèrent pas se prononcer ouvertement contre le mouvement. Dès 1847, lorsque apparut la grande œuvre du maître, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, j'ai réfuté ses sophismes contre le mouvement ouvrier. Toutefois, en 1864, après la loi Ollivier qui accordait aux ouvriers français si chichement le droit de coalition, Proudhon revint à la charge dans son livre *De la capacité politique des classes ouvrières*, qui fut publié quelques jours après sa mort.

Les attaques du maître plurent tellement à la bourgeoisie que le *Times*, lors de la grande grève des tailleurs de Londres en 1866, fit à Proudhon l'honneur de le traduire *afin de condamner les grévistes* par Proudhon même.

Dans votre roman *City Girl*, la classe ouvrière est décrite comme une masse passive, qui est incapable de se tirer d'affaire, voire ne fait même pas d'efforts pour se tirer d'affaire [101]. Toutes les tentatives pour l'arracher à la misère abrutissante viennent de l'extérieur, d'en-haut. Or si c'était

effectivement le cas dans les années 1800 ou 1810, du temps de Saint-Simon, cela ne peut plus être vrai en l'année 1887 pour un homme qui a eu l'honneur de participer depuis près de cinquante ans à la lutte du prolétariat militant. La riposte et la rébellion de la classe ouvrière contre le milieu qui l'opprime, tout comme ses tentatives - convulsives, demi-conscientes ou conscientes - afin de conquérir les conditions d'une vie humaine sont déterminées à chaque fois par l'histoire, et elles doivent donc prétendre à une place dans le domaine du réalisme...

Je dois dire à votre défense que nulle part dans le monde civilisé la classe ouvrière ne manifeste une résistance moins active, une soumission plus complète à son sort, une hébétude plus grande que dans l'*East End* de Londres. Enfin, comment pourrais-je deviner que vous n'aviez pas de très bonnes raisons pour vous contenter d'une description du [103] côté passif de la vie de la classe ouvrière, en réservant le côté actif de cette vie pour un ouvrage suivant ?

À la fin de l'année dernière, le quartier ouvrier le plus grand et le plus misérable du monde – l'*East End* de Londres - entra progressivement dans le mouvement [102]. Le 1<sup>er</sup> avril 1889, ce fut la création du syndicat des gaziers et des manœuvres (*Gas Worker's and General Labourer's Union*) qui compte à l'heure actuelle environ 100 000 adhérents [103]. C'est surtout sous l'impulsion de ce dernier syndicat - dont les adhérents sont en grande partie gaziers l'hiver et dockers l'été - que la grande grève des dockers se déclencha et que la couche la plus basse des prolétaires de l'Est londonien se mit en mouvement. En effet, c'est alors qu'un syndicat après l'autre se créa parmi les ouvriers les moins qualifiés ; quant à ceux qui y existaient déjà et ne faisaient que végéter, ils s'épanouirent rapidement.

Cependant, ces *nouveaux* syndicats diffèrent grandement des anciens. Ceux-ci ne comprenant que les ouvriers « qualifiés » pratiquent l'exclusivisme : ils n'admettent pas les ouvriers qui n'ont pas appris réglementairement un métier, et excluent ainsi la concurrence de leur corporation. Ils sont riches, et plus ils sont riches, plus ils dégénèrent en de simples caisses de maladies et de décès. Ils sont conservateurs et ne veulent rien avoir à faire avec le socialisme, du moins pour autant et aussi longtemps qu'ils le peuvent.

En divulguant son opinion sur les systèmes en général, le « socialiste vrai » s'est épargné la peine, naturellement, d'étudier les systèmes communistes eux-mêmes [104]. D'un seul coup, il a dépassé non seulement l'Icarie, mais encore tous les systèmes philosophiques d'Aristote à Hegel, le [104] *Système de la nature* d'Holbach, la classification des plantes de Linné et de Jussieu et même le système solaire. Pour ce qui concerne les systèmes eux-mêmes, ils ont pratiquement tous fait leur apparition au début du mouvement communiste et, à cette époque, ils servaient la propagande ; c'étaient des romans populaires, correspondant parfaitement à la conscience encore assez peu développée des prolétaires qui étaient à peine en train de se mettre en mouvement. Cabet lui-même appelle son *Icarie* un *roman philosophique*, et il ne faut absolument pas le juger d'après son système, mais d'après ses pamphlets et, d'une façon générale, d'après toute son activité de chef de parti. Quelques-uns de ces romans, par exemple, le système de Fourier, sont empreints d'un esprit tout à fait poétique. D'autres, comme ceux d'Owen et de Cabet sont dépourvus de toute poésie, construits à la manière d'un bilan commercial ou avec une sorte de ruse procédurière, en collant parfaitement aux idées en cours dans la classe qu'il s'agissait de « travailler ».

Ces systèmes perdent leur importance avec le développement du parti, et on en conserve tout au plus le nom, qui sert d'enseigne. Qui, en France, croit à l'Icarie ? Qui, en Angleterre, aux différents plans d'Owen, toujours remaniés et qu'il modifiait lui-même pour tenir compte des circonstances ou des exigences de la propagande parmi des classes en question ? Que le contenu véritable de ces systèmes réside peu dans leur forme systématique, c'est ce que prouvent mieux que personne les fouriéristes orthodoxes de la *Démocratie pacifique* qui, tout orthodoxes qu'ils soient, se situent absolument aux antipodes de Fourier, puisqu'il s'agit de *bourgeois* doctrinaires. Le contenu véritable de tous les systèmes qui ont marqué leur époque, ce sont les besoins de la période où ils sont apparus. À la base de chacun d'eux, il y a toute l'évolution antérieure de la nation, la forme historique des rapports de classe avec ses conséquences politiques, morales, philosophiques et autres. Si l'on considère cette base et le contenu des systèmes communistes, la formule selon laquelle tous les systèmes sont de nature dogmatique et dictatoriale est parfaitement vaine. Les Allemands - à la différence des Français et des Anglais - ne se trouvaient pas en présence

de rapports de classes pleinement développés. Les communistes allemands ne pouvaient donc trouver la base de leur système qu'en analysant les conditions de la classe sociale dont ils étaient issus. Il est donc parfaitement naturel que [105] le seul système communiste allemand existant soit la reproduction des idées françaises dans une perspective limitée par l'étroitesse des conditions d'existence des artisans, voilà qui est tout naturel [105].

En Allemagne, un esprit pourri gagne notre parti, non pas tant dans les masses que parmi les dirigeants (ceux qui viennent des classes supérieures et des rangs « ouvriers ») [106]. Le compromis avec les lassalléens a également conduit à un compromis avec des médiocrités, à Berlin (par le truchement de Most) avec Dühring et ses « admirateurs », et ailleurs avec toute une bande d'étudiants et de docteurs super intelligents qui veulent donner au socialisme un tour « supérieur, idéal », autrement dit substituer à la base matérialiste (qui réclame une étude sérieuse et objective si l'on veut opérer à partir d'elle) leurs divinités de la Justice, de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité. Le Dr Höchberg qui édite la *Zukunft* est un représentant de cette tendance ; il a « acheté » sa place dans le parti - je suppose dans les intentions les plus sublimes qui soient, mais je me fiche des « intentions ». Rarement quelque chose de plus misérable que son programme de *la Zukunft* n'a vu la lumière du jour avec plus de modestie prétentieuse ».

Quant aux ouvriers, lorsqu'à l'instar de Monsieur Most et consorts, ils abandonnent leur métier pour devenir des *littérateurs de profession*, ils créent chaque fois des ravages « théoriques » et sont toujours disposés à s'associer avec la caste des prétendus « gens cultivés ». Or précisément ce qui nous a coûté plusieurs décennies de travail et de peine énormes pour balayer hors de l'esprit des ouvriers allemands et ce qui leur donnait un poids théorique (et donc pratique aussi) supérieur à celui des Français et des Anglais, à savoir le socialisme *utopique* et les jeux d'imagination sur les constructions futures de la société, c'est ce qui s'étale de nouveau, et dans sa forme la plus creuse, si on la compare non seulement à celle des grands utopistes français et anglais, mais même à celle de Weitling. Il est évident que l'utopisme qui, *avant* le temps du socialisme matérialiste [106] et critique, renfermait ce dernier en germe, ne peut plus être, s'il revient *par la suite*, que niais, insipide et de fond en comble réactionnaire [107].





## LES UTOPISTES

### Deuxième partie.

#### Marxisme et mouvement utopique classique et sectaire

PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET COMMUNISME:  
stades de développement du communisme  
grossier et égalitaire  
au communisme proprement dit

[Retour à la table des matières](#)

Le dépassement de l'aliénation suit la même voie que le procès de l'aliénation [108]. Tout d'abord, la propriété privée est considérée sous son seul aspect objectif, le travail étant [107] néanmoins tenu pour son essence. Sa forme d'existence est donc le *capital* qu'il faut supprimer « en tant que tel » (cf. *Proudhon*). Ou bien l'une des *formes particulières* du travail - le travail nivelé, parcellarisé, donc non libre - est conçue comme la source de la *nocivité* de la propriété privée et de sa nature aliénante pour l'homme : à l'instar des physiocrates, *Fourier* tient le travail agricole pour le travail par excellence, alors qu'à l'inverse *Saint-Simon* tient le *travail industriel* en tant que tel pour l'essentiel, et il ne réclame plus dès lors que la domination

*exclusive* des industriels et l'amélioration du sort des ouvriers. Enfin, le *communisme* est l'expression *positive* de la propriété privée abolie, et dans un premier temps la propriété privée universelle [109].

Cependant, en saisissant ce rapport dans son universalité, le communisme est :

**A.** Sous sa forme première, une simple *généralisation* et un *parachèvement* de ce rapport (de la propriété privée). Comme tel, il apparaît sous un double aspect : d'une part, la domination de la propriété *matérielle* est si grande vis-à-vis de lui qu'il veut anéantir *tout* ce qui n'est pas susceptible [108] d'être possédé par tous comme propriété privée. De force, il veut faire abstraction du talent, etc. L'immédiate possession physique est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence ; il n'abolit pas la catégorie du travailleur, mais l'étend à tous les hommes [110] ; il laisse subsister le rapport de la propriété privée comme rapport de la collectivité au monde des objets. Finalement ce mouvement tend à opposer la propriété privée à la propriété privée universelle et trouve une expression bestiale dans le fait qu'il oppose, par exemple, au mariage (qui est, certes, une forme [109] de la *propriété privée exclusive*) la *communauté des femmes* dans laquelle la femme devient la propriété *commune de tous*. Cette idée de la *communauté des femmes* est, à n'en pas douter, le *secret révélé* d'un communisme qui est encore tout à fait grossier et sans conscience. De même que la femme passe du mariage à la prostitution générale [111], de même tout l'univers de la richesse, c'est-à-dire de la nature objective de l'homme, passe de son mariage exclusif avec le propriétaire privé, à l'état de la prostitution universelle avec la communauté. En niant partout la *personnalité* de l'homme, ce communisme n'est précisément que l'expression nécessaire de la propriété privée, qui représente cette négation. L'*envie* générale, s'érigeant en puissance, est la forme dissimulée de la soif de richesse restaurée, celle-ci se satisfaisant d'une *autre* manière.

Mais du moins l'idée inhérente à toute propriété privée en tant que telle est-elle dirigée contre la propriété privée *plus riche* - et l'envie ainsi que l'effort d'égalisation deviennent de la sorte l'essence même de la concurrence. Le *communisme grossier* incarne cette envie et ce nivellement

à partir d'un minimum *imaginaire*. Il cherche une mesure limitative déterminée. On voit que cette abolition de la propriété privée est si peu une appropriation réelle, qu'elle implique la négation abstraite de toute la sphère de la culture et de la civilisation, le retour à la simplicité *si peu naturelle* de l'homme pauvre et sans besoin, qui non seulement ne se situe pas au-delà de la propriété privée, mais n'y est même pas parvenue [112].

[110]

Il s'agit, en fait, d'une simple communauté du *travail*, dans laquelle règne l'égalité du *salaire* payé par le capitaliste collectif, la *communauté* étant le capitaliste général. Les deux aspects du rapport sont élevés à une généralité *imaginée*, le travail devenant une détermination dans laquelle chacun est placé, et le capital une généralité et une puissance reconnues de la communauté...

Le premier dépassement positif de la propriété privée - le communisme *grossier* - exprime encore l'ignominie de la propriété privée qui veut se présenter comme la *communauté positive*.

**B.** Le communisme : a) de nature encore politique - démocratique ou despotique ; b) celui visant la suppression de l'État, mais encore de nature imparfaite et toujours affligé de la propriété privée, c'est-à-dire d'une aliénation de l'homme.

Sous ces deux formes, le communisme sait qu'il est déjà réintégration humaine, retour de l'homme à lui-même, dépassement de l'aliénation de l'homme. Cependant, n'ayant pas encore saisi l'essence positive de la propriété privée ni compris la *nature humaine* du besoin, la propriété privée l'entrave encore et le tient sous son emprise. Certes le communisme a déjà saisi son concept, mais son essence lui échappe encore.

**C.** Le *communisme* en tant que dépassement *positif* de la *propriété privée* et de l'*aliénation humaine* est, par conséquent, appropriation *réelle* de

l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; c'est le retour entier de l'homme à lui-même en tant qu'homme social [113], c'est-à-dire humain ; [111] c'est le retour conscient, accompli sur la base de toute la richesse du développement antérieur.

Ce communisme est un naturalisme achevé et, comme tel, un humanisme : c'est la solution véritable de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme. C'est la solution véritable de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre conscience et espèce. C'est l'énigme résolue de l'histoire, et la conscience d'être cette solution.

Tout le mouvement de l'histoire est donc l'acte *réel* de création du communisme - l'acte de production de son existence empirique. Il est aussi, pour sa conscience pensante, le mouvement compris et saisi de son devenir.

À l'inverse, le communisme non encore achevé cherche pour lui une preuve *historique*, dans des phénomènes de [112] l'histoire opposé à la propriété privée, en détachant tel élément du mouvement d'ensemble (notamment *Cabet* et *Villegardelle* se plaisent à procéder ainsi), afin de le retenir comme preuve de sa propre historicité pleine et entière. Mais, par là, il ne fait que démontrer que la partie de loin la plus importante de ce mouvement contredit ses affirmations, et que si ce communisme a vraiment existé, son existence *passée* réfute précisément sa prétention à l'*existence*. Il n'est pas difficile de comprendre que tout le processus révolutionnaire doit nécessairement trouver sa base tant empirique que théorique dans le mouvement même de la *propriété privée*.

Cette propriété privée *matérielle*, immédiatement *sensible*, est l'expression matérielle sensible de la vie *humaine aliénée*. Son mouvement - la production et la consommation - est la manifestation sensible [114] du mouvement de toute la production passée, c'est-à-dire la réalisation ou la réalité de l'homme. La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc. ne sont que des modes *particuliers* de la production et sont régis par sa loi en général. L'abolition positive de la *propriété privée* c'est-à-dire l'appropriation de la vie *humaine* correspond en conséquence à l'abolition positive de toute aliénation, donc retour à l'homme hors de la

religion, de la famille, de l'État, etc., l'appropriation de son existence *humaine*, c'est-à-dire *sociale*.

L'aliénation religieuse en tant que telle n'a lieu que dans la sphère de la *conscience*, dans le for intérieur de l'homme, tandis que l'aliénation économique est celle de la *vie réelle* - son abolition embrasse donc les deux sphères. Il est normal que chez les différents peuples le tout début du mouvement parte à chaque fois de la vie réelle du peuple en question, qui se déroule ou bien dans la conscience, ou bien dans la vie extérieure, selon qu'elle est davantage idéale ou matérielle. Le communisme commence d'emblée - Owen - avec l'athéisme, qui est encore bien loin d'être le communisme et n'est guère qu'une abstraction [115]. L'amour [113] des hommes de l'athéisme n'est donc d'abord qu'une philanthropie abstraite de caractère philosophique, celui du communisme est réel et directement tendu vers l'action et l'efficacité.

## **LES UTOPISTES**

### Troisième partie

#### **INDIVIDUALISME PARASITAIRE ET HOMME SOCIAL**

Lorsqu'au cours du développement les antagonismes de classe auront disparu et que toute la production sera concentrée dans les mains des individus associés, le pouvoir public perdra son caractère politique. Au sens strict du terme, le pouvoir politique est la violence organisée d'une classe qui en opprime une autre. Bien que le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, s'unisse nécessairement en classe puis par une révolution s'érige en classe dominante pour détruire par la violence comme classe dirigeante les anciens rapports de production, il détruit alors du même coup que ces rapports les conditions

d'existence de l'antagonisme des classes et, par là même, il abolit les classes en général et même sa propre domination en tant que classe.

Dès lors l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classe, est remplacée par une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.

MARX-ENGELS, Manifeste du Parti communiste,  
*1848.*

[Retour à la table des matières](#)

## **LES UTOPISTES**

### **Troisième partie.**

#### **Individualisme parasitaire et homme social.**

#### **THÉORIE IMPERSONNELLE DU COMMUNISME**

[Retour à la table des matières](#)

*Le texte ci-après sur le suicide n'est pas à proprement parler de Marx, bien qu'il porte son nom. C'est une traduction un peu commentée, dont certains passages sont condensés. En présentant l'auteur, Marx explique brièvement quels sont, à ses yeux, l'intérêt et la signification de ce texte.*



*Nous y voyons un exemple du rapport de Marx-Engels avec leurs précurseurs plus ou moins utopistes, dont ils ont repris les idées, non pour leur compte, mais pour les consigner dans la théorie impersonnelle de classe du prolétariat - le socialisme scientifique ou « marxisme ». C'est un exemple frappant du peu de cas que Marx faisait de l'élaboration individuelle d'une théorie qui est ouverte aux idées de classe, sans considérer les personnes qui les expriment et qui peuvent venir, parfois, d'autres horizons - comme Marx-Engels eux-mêmes.*

*Le sombre sujet est éclairé de bribes d'humanité ou, si l'on veut, de quelques rayons de soleil venus d'une société meilleure, où l'homme ne serait plus seul (c'est-à-dire isolé, compartimenté, donc mutilé et aliéné), mais serait un être social, soudé au bloc des autres hommes, bref communiste.*

*La critique descend ici jusque dans la sphère de la vie privée, familiale, qui singularise et emprisonne l'homme dans les sinistres rapports de la société individualiste pour le livrer sans défense à l'écrasante puissance capitaliste. Dans les cas les plus extrêmes, l'individu broyé et déchiré n'a plus d'autre recours que de détruire ce moi qu'il ne peut plus supporter lui-même, après que ses conditions de vie et son milieu le lui aient rendu insupportable. Dans l'anarchie sociale du capitalisme, il ne dépend pas de la volonté individuelle de trouver une raison de vivre, même dans le futur et la révolution, si l'on ne veut pas se plier à l'infâme société d'intérêt égoïste où tous sont en concurrence - donc en guerre - contre tous.*

*Ce texte est plus actuel que jamais, car la société capitaliste secrète de plus en plus une ambiance de délinquance [118] et un état d'esprit de canaillerie, qui sont liés au développement croissant des relations mercantiles d'une société où l'argent s'insinue partout, jusque dans le lit. La famille en est la serre-chaude : pour les meilleures raisons du monde, l'individu n'arrache-t-il pas à son voisin le pain de la bouche pour nourrir les siens dans la concurrence bourgeoise qui n'épargne même pas les salariés ?*

*Dans La Situation des classes laborieuses en Angleterre, Engels constatait déjà : « Le suicide - autrefois le privilège le plus envié des classes supérieures - est désormais à la mode en Angleterre jusque chez les*

*prolétaires : une foule de pauvres hères se tuent pour en cesser avec la misère, à laquelle ils ne savent comment échapper autrement ! »*

*Marx n'a aucunement l'arrogance du philistin, qui s'en prend à celui que les infamies de la société de classe accule au suicide, car il connaît trop bien l'insondable vilenie du capitalisme. Il montre, au contraire, que ce ne serait qu'hypocrisie visant à détendre l'ordre existant pour lequel un suicide est un acte d'accusation qu'il ne parvient à dissimuler qu'en salissant la victime qui n'est plus capable de lutter pour la vie dans une telle société.*

*Le fait que bourgeois, petits-bourgeois et ouvriers sont tentés de se suicider ne témoigne aucunement que ce phénomène est au-dessus des classes. En effet, le capital est un monstre matériel, un rapport social (de classe) tout à fait réifié et impersonnel, qui écrase aveuglément les expropriateurs eux-mêmes, dont les gros mangent les petits et les moins gros (que nous ne plaignons pas, ni ne défendons contre les « monopoles », comme les faux communistes) : « La classe possédante et la classe ouvrière participent de la même aliénation humaine. Mais la première se sent - le plus souvent - à son aise dans cette aliénation, voire s'y trouve confirmée, sachant que cette aliénation représente sa propre puissance : ne va-t-elle pas jusqu'à y trouver l'apparence d'une existence humaine ? La seconde se sent anéantie dans cette aliénation. Elle y constate son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine [116]*

*. JMT.]*

*. »*

*Ce texte sur le suicide a été publié dans les œuvres complètes (MEGA) de Marx-Engels sous la direction de Riazanov, éliminé par Staline, qui ne toléra plus qu'une édition populaire des Œuvres (Werke) de Marx-Engels [119] comprenant seulement la moitié de leurs écrits. Pour toutes sortes de bonnes raisons, ce texte n'a pas été repris dans cette dernière édition, la seule accessible au public de cet après-guerre.*

*Ce ne fut qu'après la révolution d'Octobre que l'Internationale a pu remettre à la lumière du jour les textes de Marx-Engels mis sous le boisseau*

*par la direction social-démocrate qui en était l'héritière officielle. L'exemple historique de Lénine a déjà montré que la lutte contre le révisionnisme allait de pair avec la restauration du marxisme originel, et la publication de ces textes est un coup direct porté à ceux qui les tiennent cachés - en l'occurrence les partis et la Russie prétendument « communistes », car chacune de ces pages touche un point vulnérable de ces faux-frères.*

*On peut s'imaginer que les éditeurs russes et est-allemands des Œuvres de Marx-Engels ont voulu tuer ce texte par le silence, parce que Marx-Peuchet y porte des coups foudroyants à l'ordre social individualiste et affairiste, restauré par la copie conforme du capital qu'est le socialisme « construit » en Russie, où sont ressuscitées toutes les joies de la famille - depuis le mariage « en blanc » devant Monsieur le Maire, jusqu'aux incitations stakhanovistes du salaire individuel, qu'il soit destiné à Madame et les enfants ou au bistrot-hôtel du coin. De fait, on vit de manière aussi « privée » à l'Est qu'à l'Ouest, avec le métier personnel et le budget individuel ou familial qui doit être en équilibre jusqu'à la prochaine paye, faisant de tout salarié un calculateur et un gestionnaire de son « portefeuille » à lui.*

*Le texte sur le suicide met surtout en évidence la misère de la vie familiale, qui tourmente plus que jamais les individus dans une sphère mesquine, où les infamies du capital frappent indirectement, au sens où ils ne peuvent saisir les rapports réels dans lesquels ils vivent et ne voient plus que la méchanceté gratuite (psychologique) des êtres humains, ce qui les désarme contre la cause profonde du mal, le capital et ses rapports mercantiles et monétaires, source de l'éparpillement individuel, coiffé par les micro et macro-organisations de la famille et de l'État.*

*La communauté communiste, qui devait naître de la grande révolution d'Octobre et qui a apporté aux prolétaires du monde entier l'espoir d'une véritable émancipation à partir d'une base collective de classe contre les maux de la propriété privée, est brisée depuis longtemps par la [120] contre-révolution stalinienne. À l'Est comme à l'Ouest, l'homme vit désormais dans « la solitude la plus profonde au sein de plusieurs millions d'humains, où l'on peut être pris d'un désir implacable de se tuer sans que*

qui que ce soit ne nous devine », l'homme étant un mystère pour l'homme. Rien n'y est changé par le développement de la technique, au reste devenue folle et en pleine décadence, militaire et meurtrière de l'homme et de la nature. « Cette société - poursuit Marx avec Peuchet - n'est pas une société, c'est un désert peuplé de bêtes féroces » : partout on nous parle de nos devoirs vis-à-vis de cette société « sans PROCLAMER NI RÉALISER, d'autre part, nos droits SUR LA SOCIÉTÉ », ce qui impliquerait l'abolition de l'échange borné entre équivalents, tant prôné par l'Est.

À l'époque moderne, la conception communiste d'une solidarité active et consciente de la société vis-à-vis de l'homme a eu un premier contenu de classe lorsque les ouvriers de Lyon se sont soulevés en 1831 pour demander un autre droit en lançant leur fameuse revendication : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant ! » Aux yeux de ces prolétaires (qui reprenaient le « droit au travail » de l'utopiste Fourier), la société devait avoir des devoirs irréfutables vis-à-vis des individus. Ces devoirs ne seront un fait d'évidence (qui n'aura donc plus rien de juridique, c'est-à-dire d'hypocrite) que dans la société communiste où la propriété privée sera abolie pour les individus aussi bien que pour les groupes. Mais, d'ores et déjà, les ouvriers sentent plus ou moins confusément que ces devoirs ne peuvent être « compensés » - par exemple, en cas de chômage, source de tant de suicides de prolétaires - avec de l'argent, cet équivalent bourgeois, indifférent et universel (pour un travail qui, sous le capitalisme, devient tout aussi uniforme, abstrait, mécanique et unilatéral), car il permet de jeter le chômeur au rebut, hors du cycle vital de la coopération productive.

À l'Est comme à l'Ouest, le mépris pour le travail vivant est total. On n'y parle que du progrès technique et mécanique, accaparé par le capital. Ce mépris y a la même racine de classe. En Russie et dans les démocraties populaires, le travail manuel est réduit à un niveau ignominieux par rapport à la concentration de science et de technique objectivées dans les machines, les instituts et les universités. Ici moyens de production automatisés dans de colossales usines, là outils de production dérisoires, utilisés sur les [121] lopins individuels : c'est le gaspillage en grand et en petit, dénoncé par les utopistes. Ainsi le paysan russe travaille avec un tracteur moderne dans l'entreprise du kolkhoze, et perd son temps avec sa pioche et sa bêche dans sa parcelle privée : dans l'entreprise, il fait face à

la « propriété coopérative », et sur son lopin à sa « propriété exclusive », toutes deux monopolisées. Dans les deux cas, les instruments de production (privés) sont différents de taille et d'efficacité. Le capital dispose souverainement et égoïstement des moyens de production de la capitaliste « coopérative kolkhozienne », et le kolkhozien tout aussi souverainement et égoïstement depuis plus de quarante ans des instruments privés de sa parcelle petite-bourgeoise, comme l'économie artisanale de tous les pays. Certes, il ne s'agit pas de plaindre le paysan kolkhozien, qui préfère à l'usine le champ clos de sa parcelle pour subvenir à ses propres besoins « égoïstes ». Il nous importe plutôt de comparer sa situation de classe avec celle du pur prolétaire russe de l'industrie, qui ne dispose ni des machines de son entreprise, ni de moyens de production privés, mais seulement de son maigre salaire, étant si isolé d'eux qu'il ne possède plus que sa simple force de travail.

À l'Est comme à l'Ouest aujourd'hui, « les rapports entre les intérêts et les esprits, les véritables relations entre les individus, sont à créer DE FOND EN COMBLE parmi nous. Le suicide n'est qu'UN DES MILLE ET UN SYMPTÔMES DE CETTE LUTTE SOCIALE, TOUJOURS FLAGRANTE, dont tant de milliers de combattants se retirent, parce qu'ils sont las de compter parmi les victimes et parce qu'ils se révoltent contre la pensée de prendre un grade parmi les bourreaux ».

## LES UTOPISTES

### Troisième partie.

#### Individualisme parasitaire et homme social.

## INDIVIDU ET ÉCHANGE

[Retour à la table des matières](#)

*Les Notes de Marx à l'ouvrage de James Mill, qui forment en quelque sorte la conclusion de ce recueil, illustrent positivement en quoi consistent ces rayons de soleil du communisme, qui éclairent le thème sinistre du suicide. Ces Notes explicitent, en outre, le contenu positif de la définition que donne le Manifeste de la société communiste, cette « association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». Les textes qui précèdent ont déjà mis en évidence que le*

développement en tous sens des forces productives formait [122] la condition de l'épanouissement de l'homme, possible seulement après l'abolition de la division du travail grâce à la fusion du travail manuel et intellectuel, de la science et de la poésie.

Deux objections sont élevées contre ce texte de Marx sur la société communiste que l'on classe parmi les œuvres de « jeunesse », c'est-à-dire - aux yeux de ces messieurs - plus ou moins utopistes. La première est que le point de départ n'y est pas le capitalisme développé, mais les rapports mercantiles sur lesquels s'édifient les rapports capitalistes : Je donne pour que tu fasses et je fais pour que tu donnes de l'échange sordide entre équivalents, qui provoque l'effroyable atomisation de la société en millions d'individus séparés et autonomes, dont la seule communauté réelle est l'argent, ce lien universel et corrupteur, soit le fondement premier du capitalisme tout entier, sa racine en quelque sorte. En effet, le capital, aussi bien que le salariat, reposent sur cet échange d'équivalents, en dépit de l'extorsion de plus-value [117], et ce type d'échange mercantile, qui domine l'humanité à l'Est comme à l'Ouest, ne sera aboli qu'avec la suppression de l'argent, donc du capital, du salariat et du marché. Les affairistes russes disent, au contraire, que le salariat, l'argent et le marché ne sont que des formes pures et simples, et que le capital n'existe pas chez eux. Le texte de Marx leur répond à l'avance, en montrant que la substance de tous les quatre est mercantile (sous une forme de plus en plus développée) : les rapports mêmes de l'intérêt égoïste, qui calcule et soupèse tous ses actes et ceux des autres en vue de son profit.

Ce texte représente donc une synthèse formidable, qui part de la base du système de production et de distribution du capitalisme pour lui opposer d'un trait les rapports de la société communiste. Pour définir ceux-ci, il ne suffit pas de saisir les éléments, pour ainsi dire de leur « excroissance » dans le communisme - tels qu'ils ressortent des analyses du Capital, où Marx montre comment, par exemple, le crédit, la comptabilité, les sociétés par actions, les nationalisations annoncent la fin des formes privées du capitalisme et les premières formes de la socialisation [123] (aliénées certes, mais prêtes à se changer en leur contraire). Il faut encore déraciner en quelque sorte le capitalisme à partir de sa base cachée dans le sous-sol économique et social.

*De fait, Marx commence ici par la critique de la forme-mère du capitalisme, l'échange entre équivalents sur le marché, à partir duquel s'est développé le capital. Or, un rapport de production essentiel est à la base de l'échange, la production marchande simple, qui est production parcellaire privée, individuelle, visant la satisfaction des propres besoins du petit producteur isolé. L'atomisation des individus se développe avec cet échange - et le salarié qui échange sa force de travail n'en est pas épargné.*

*Cette forme simple de la production privée crée déjà un excédent au-delà du besoin immédiat, c'est-à-dire un surproduit, que l'on peut échanger contre un équivalent - et ainsi commencent les infamies (multipliées plus tard) du capitalisme lui-même : surproduction - aliénation d'abord du produit, puis des instruments, et enfin de la force de travail, donc de l'homme. Suivons-en le processus.*

*Par l'échange, on peut s'approprier les produits étrangers. Dès le premier échange de surproduit, mettons du poisson contre du gibier, les produits s'aliènent, c'est-à-dire se retournent contre leurs producteurs : le pêcheur a du gibier, et le chasseur a du poisson ! Avec du travail qui a produit du poisson, on a finalement du gibier sur la table, tout en n'ayant à manger que la valeur de son travail ! Lorsque demain le procès recommence, le pêcheur - au même travail - travaillera (en partie) pour du gibier : les choses s'embrouillent et son activité s'aliène. Son propre produit se tourne contre lui et le nargue : sera-ce de la carpe ou du lapin ? Certes, les produits se multiplient, mais aussi l'aliénation (nécessaire d'ailleurs transitoirement dans l'histoire). Dans la tête de l'individu lui-même, la conscience de la réalité se renverse : la conscience du pêcheur (qui veut du poisson) s'oppose à l'activité qui produit du gibier : c'est l'échange d'où résulte le produit matériel réel du travail. Cette aliénation ne prend toute sa force que dans une société atomisée en individus autonomes et concurrents.*

*Mais déjà la dialectique du procès d'aliénation a atteint un niveau supérieur, car le surproduit du travail va s'autonomiser de plus en plus face aux échangistes : on ne le produit plus pour soi-même, mais pour l'échange contre un produit étranger, que ton convoite. Cependant, comme [124] le dit Marx, cet objet de l'envie est en dehors du champ de la convoitise, car il dépend de la forme des échanges et de la production basée sur eux (soit du*



mode de production mercantile capitaliste) : la création de surproduit va être le but pour satisfaire les besoins ou l'envie, ceux-ci étant subordonnés et conditionnés dans la réalité par le surproduit de l'un et de l'autre des échangistes.

Il suffit que la force de travail s'autonomise en face des produits et de l'instrument du travail, pour avoir tous les éléments du capital, qui n'est pas une forme de production pour les hommes, mais production pour la production, « création de richesse abstraite » : « Il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure si ce système des valeurs d'échange, où l'échange s'effectue entre équivalents mesurés par le travail, se change en son contraire, ou plutôt dévoile ses fondements secrets : l'appropriation du travail sans échange, la séparation complète du travail et de la propriété. En effet, la prédominance de la valeur d'échange et de la production de valeurs d'échange implique que la force de travail d'autrui soit une valeur d'échange, autrement dit, que la force vivante du travail soit séparée de ses conditions objectives, qu'elle se comporte vis-à-vis de celles-ci - sa propre objectivité - comme vis-à-vis d'une propriété étrangère, bref, c'est le rapport du capital [118]. »

Le communisme est critique radicale de tout le mouvement d'aliénation depuis ses débuts : il part de la marchandise et de l'échange, qui a dissout le communisme primitif. Il n'admet pas l'échange équitable comme rapport humain, car il est à la source de toutes les aliénations et infamies, avec la ruse et l'envie de rouler l'autre - même si en bonne logique les deux échangistes ne le peuvent à la fois. L'aliénation ne commence donc pas avec le salariat et le capital - et le communisme devra abolir le mercantilisme qui imprègne tous les rapports capitalistes. Le marché mondial a été aussi bien la présupposition de la production capitaliste que la condition renouvelée de son existence. Et le capital entre en crise, lorsque ses débouchés s'y ferment.

## LES UTOPISTES

### Troisième partie.

#### Individualisme parasitaire et homme social.

#### INDIVIDU ET COMMUNISME

[Retour à la table des matières](#)

*La seconde objection est que si le communisme suppose l'épanouissement de l'un comme condition de l'épanouissement de tous, c'est que l'individu s'y développera au maximum. Or, dès lors, qu'en est-il du fameux collectivisme marxiste et de l'anti-individualisme foncier du communisme ?*

*Cette objection tend au même résultat que celle qu'on nous oppose, lorsque nous affirmons l'originalité complète du communisme en opposition au capitalisme : le socialisme ne peut être que la continuation du capitalisme, voire le capitalisme développé au maximum. Ce n'est vrai que si l'on considère le socialisme russe, dégénéré au niveau bourgeois, qui n'a absolument rien à voir avec le communisme de Marx-Engels, dont il est question ici.*

*Le stade des utopistes seul peut nous aider à comprendre l'apparent paradoxe entre collectivisme et épanouissement individuel. Entre l'homme de l'ère capitaliste, c'est-à-dire le bourgeois « épanoui » ici, et le prolétaire vidé de son travail, là, il y a leur nivellement égalitaire, que l'on retrouve dans la dictature du prolétariat, avec, par exemple, le droit au travail (intellectuel et manuel) de tous.*

*Dans son ouvrage sur la femme qui contient un chapitre détaillé sur la société communiste, Bebel écrit que l'élimination de tous les parasites développera l'émulation entre les hommes et stimulera au maximum les facultés inventives et créatrices des individus, dès lors que la concurrence entre eux aura cessé et que l'argent aura disparu. Aux yeux des obsédés de la concurrence de nos sociétés de classe, le communisme sans riches et sans lutte pour la richesse n'est pas possible, parce qu'il ne peut fonctionner et se bloquera comme un moteur privé d'essence. Et pour avoir fermé la soupape de la soif d'or et de gloire, ce sera la misère généralisée, la paresse et la mort des biens matériels et - pire encore - des idéaux !*

*Dans ses Éléments de la critique de l'économie politique de 1844, Engels écrit à propos de cette concurrence : « Ce qu'il y a de vrai dans le rapport de la concurrence, c'est le rapport entre capacité de consommation et force de production. Dans un état digne de l'humanité, il n'y aura pas d'autre concurrence que celle-là. La communauté devra calculer quels sont les moyens dont elle dispose et, d'après le rapport de cette force productive à la masse des consommateurs, [126] elle déterminera jusqu'à quel degré elle augmentera plus ou moins la production, dans quelle mesure elle pourra faire place au luxe ou le réduira. Mais, pour pouvoir juger de ce rapport et de la croissance prévisible des forces productives dans un état communautaire rationnel, le lecteur doit se référer aux ouvrages de*

*socialistes anglais et en partie aussi à Fourier. La concurrence subjective, la lutte du capital contre le capital et du travail contre le travail, etc., se réduira alors à l'émulation fondée [119] dans la nature humaine que Fourier seul a jusqu'ici analysé, celle-ci devant être ramenée à son domaine spécifique et rationnel lorsque les intérêts opposés entre les hommes seront abolis. »*

*Voici le passage où Engels explique en quoi se ramène l'émulation dans la société socialiste, où la concurrence et la chasse à l'argent et aux postes, faciles, brillants et rémunérateurs auront cessé : « C'est Fourier qui, le premier, formula le grand axiome de la philosophie sociale : comme chaque individu a une inclination ou une préférence pour un genre de travail bien particulier, la somme des inclinations de tous les individus pris dans leur ensemble doit être assez forte pour correspondre aux besoins de tous. Si on permet à chaque individu de s'abandonner à son inclination propre en le laissant faire ce qu'il souhaite, il est tout de même possible de satisfaire les besoins de tous, sans que l'on ait à utiliser les moyens de contrainte en vigueur dans l'actuel système social. Ce principe semble hardi, mais il est inattaquable dans la forme que Fourier lui a donnée ; qui plus est, il est évident - comme l'œuf de Colomb.*

*« Fourier démontre que chacun naît avec une inclination pour un certain type de travail, que l'inactivité absolue est une absurdité qui n'a jamais existé ni le pourra jamais ; que, par nature, l'esprit humain est activité. En conséquence, il n'est point besoin de contraindre les êtres humains à une activité, comme on le fait au stade actuel de la société. Il suffit d'imprimer la bonne direction à l'impulsion naturelle de l'activité sociale.*

*« Il démontre en outre que travail et jouissance peuvent s'identifier, et souligne tout ce qu'il y a d'irrationnel dans [127] l'actuel ordre social qui les sépare l'un de l'autre, en faisant du travail un fléau et en rendant les jouissances inaccessibles à la plupart des travailleurs [120]. »*

*Bebel attaque avec fougue ceux qui, infectés par l'esprit mercantile individualiste, croient qu'il faut payer plus pour tirer le meilleur de l'homme. Au contraire, dit-il, pour avoir du bon travail, il faut le laisser tranquille avec cela : « Lorsque Gœthe, lors d'un voyage sur le Rhin, étudia la cathédrale de Cologne, il fit la découverte suivante dans les archives de*

*la construction : les anciens architectes payaient leurs ouvriers d'un même montant d'après le temps. Ils le faisaient, parce qu'il voulaient avoir un travail soigneux et consciencieusement exécuté. C'est ce qui apparaît comme une anomalie dans la société bourgeoise, qui introduisit le salaire aux pièces pour forcer mutuellement les ouvriers à faire du surtravail, afin que les patrons les sous-payent et puissent réduire les salaires [121] »*

*Bebel remarque ensuite que la qualité et les objets à consommer étant très variables dans le capitalisme, il faut aussi y varier considérablement les revenus, et d'ajouter que cette contradiction sera abolie dans le socialisme, parce qu'on n'y produira plus de marchandises à vendre ou à acheter, mais que les objets nécessaires aux besoins (multiples) de la vie. Donc ni marchandises, ni argent, ni donc, à plus forte raison, de salariat et de profit du capital (qui en sont la forme développée).*

*Bebel aborde alors un point essentiel : dès le début du socialisme, tout le monde devra travailler dans la production, mais il suffira que chacun y passe un temps plus réduit que l'actuel. En outre, si chacun participe au travail productif, la majeure partie de l'énergie des individus (dont chacun disposera de temps libre) pourra être spontanément consacrée à des activités multiformes manuelles et intellectuelles.*

*Comme Marx l'explique, la source de création de la richesse ne sera plus alors le temps de travail (loi de la [128] valeur capitaliste), mais dialectiquement le temps libre qui développera - de manière insoupçonnée aujourd'hui - la force productive vivante et créatrice de chaque individu, mutilée et parcellarisée par l'abrutissante division actuelle du travail.*

*L'épargne de temps (accrue par l'emploi des machines) sera poussée au maximum par la généralisation du travail manuel et multipliera cette nouvelle source de la richesse, qui permettra l'épanouissement universel de chaque individu et son développement dans tous les arts, les sciences et les productions : l'abolition de la division du travail [122] ne sera plus seulement souhaitable, comme le voulaient les utopistes, mais encore nécessaire.*

*Les anarchistes se distinguent des marxistes en ce qu'ils fondent l'émancipation sur l'individu, tel qu'il existe déjà dans la société capitaliste,*

*et réclament simplement l'abolition des structures de l'État par une prétendue révolution. Ils se rattachent donc aux utopistes avec cet homme naturel (croyance dérivant du rationalisme bourgeois repris par les utopistes), et oublient que l'homme est à chaque fois le produit de son milieu, dans chaque forme de production successive.*

*Le marxisme, lui, part de l'homme réel ou, mieux, des classes telles qu'elles existent dans la société capitaliste, et voit l'émancipation, non comme un acte de développement individuel, mais comme le résultat d'une évolution collective, historiquement et économiquement déterminée, dans laquelle les masses - et non l'individu - jouent un rôle à la fois passif et actif, physique et intellectuel (d'un effort de plus en plus conscient et efficient). Pour l'anarchiste, il suffit de détruire les institutions politiques du capitalisme - l'État - pour que l'individu (tel qu'il est donc) s'épanouisse.*

*Pour le marxisme, il faut détruire les formes sociales, économiques et politiques du capitalisme et, au cours d'un long processus, les vestiges idéologiques individualistes hérités des sociétés de classe : les individus s'épanouiront à partir du développement matériel de la société nouvelle obtenue par les efforts collectifs de la classe ouvrière d'abord, de l'humanité ensuite. Chez les anarchistes, l'épanouissement [129] de l'homme est le problème particulier - UNIQUE - de l'individu pour lui-même, chez les marxistes le résultat pour chacun d'un effort collectif sur une base matérielle. Ce n'est que chez les marxistes que le communisme trouve son plein sens, réel et efficient.*

## LES UTOPISTES

### Troisième partie.

#### Individualisme parasitaire et homme social.

#### MORT DE L'INDIVIDUALISME PARASITAIRE

[Retour à la table des matières](#)

En somme, il faut éliminer radicalement la concurrence mercantile avec l'appétit individuel d'or et de gloire, pour que l'individu puisse s'épanouir. *Cependant, il ne s'agira plus alors de l'individu isolé, compartimenté, assoiffé de singularité, cette cellule autonome et vide de la société de classe, mais de l'homme social, qui tendra à s'identifier à l'humanité et à s'approprier toutes les conquêtes de celle-ci dans une société sans*

frontières, géographiques, économiques et juridiques : rien à voir donc avec le « socialisme dans un seul pays », cher au Russe Staline.

*Bebel a une claire vision du communisme : « Lorsque le salariat sera aboli, ainsi que l'exploitation de l'homme par l'homme, on aura soustrait toute base à la fraude et à l'escroquerie, à l'adultération des produits et à la chasse à la bourse, etc. Le temple de Mammon sera vide, car les titres de l'État, les actions, les obligations, les lettres de créance et les hypothèques seront devenus de simples chiffons de papier. Le mot du poète Schiller sera devenu réalité : "Une fois le livre des dettes détruit, le monde sera pacifié", et la phrase biblique "Tu gagneras le pain à la sueur de ton front" vaudra maintenant pour les héros de la bourse aussi bien que les foudres du capitalisme [123]. »*

*Notre thèse est donc simple, c'est dans la société collectiviste précisément que l'individu s'épanouira au maximum, parce qu'on n'y posera pas de barrières au développement du plus grand nombre. Le travail productif ne sera plus alors bafoué comme aujourd'hui, où le « travail » de faux semblant dans la sphère commerciale, les innombrables secteurs improductifs, antisociaux et parasites, est au contraire le plus grassement rétribué.*

*Tout le mode de rémunération de l'actuelle société capitaliste, avec le profit et la hiérarchie des salaires [124], ne fait [130] que confirmer le parasitisme bourgeois et brimer le travail productif : plus un travail est dur et se situe dans la sphère profonde de la production, moins il est payé et respecté, et vice-versa. Une véritable escroquerie s'est développée avec le concept de la spécialisation professionnelle, où chacun s'enferme dans un cercle clos, ésotérique, mais creux, en prenant à témoin son voisin spécialiste et charlatan comme lui : c'est ma chasse réservée où je suis seul compétent, et il faut me payer cher !*

*Ce champ clos des experts repose sur une complicité générale de maquereaux, qui prétendent que le travail productif des ouvriers est aveugle, eux seuls pouvant l'éclairer et le conduire à la laisse. Or, pour atteindre à la spécialisation, source de parasitisme social, on construit des centaines d'universités et d'instituts, où l'on apprend les recettes (le jargon et les attitudes) et où le temps libre créé par la plus grande productivité des*



*ouvriers, de plus en plus abrutis et aliénés, est accaparée par les parasites pour se former individuellement, c'est-à-dire pour devenir, grâce à leurs « talents » particuliers, des privilégiés qui gagnent beaucoup en travaillant peu, voire pas du tout.*

*Tout talent et énergie particuliers sont ainsi tournés dans la société de classe capitaliste vers l'extorsion d'un profit, d'un avantage singulier pour l'individu qui se fait ainsi parasite au détriment des producteurs et du développement général. Si par hasard l'individu renonçait à ces sales combines et appliquait ses talents à la production, il serait bafoué et humilié par les malins qui connaissent leur intérêt et savent tirer les marrons du feu.*

*À l'aube du capitalisme, l'utopiste Mably déclarait déjà : « L'ambition et l'avarice ne sont pas mères, mais filles de l'inégalité » et, au nom des pauvres et des opprimés, en concluait : « Qu'importe cette plus grande abondance, Si elle invite les hommes à être injustes, et à s'armer de la force ou de la fraude pour s'enrichir [125] ? »*

*Aujourd'hui la société capitaliste d'Europe et d'Amérique [131] étouffe dans la crise de surproduction due au développement inégal du capital, et ne voit toujours que dans l'intérêt sordide de l'homme individuel le ressort du progrès. Ceux que Dieu veut perdre, aimait à dire Marx, il les rend d'abord fous.*

## LES UTOPISTES

### Troisième partie.

#### Individualisme parasitaire et homme social.

#### DU SUICIDE

[Retour à la table des matières](#)

La critique *française* de la *société* possède, au moins en partie, le grand avantage d'avoir mis en évidence les contradictions et le caractère contre nature de la vie moderne [126], en ce qui concerne non seulement les conditions de classes particulières, mais encore tous les domaines et phénomènes du monde actuel. On chercherait en vain chez une autre nation des monographies témoignant d'autant de chaleur humaine spontanée, de conceptions aussi fines et universelles, d'une telle originalité et audace d'esprit. Il suffit, par exemple, de comparer les analyses critiques d'Owen avec celles de Fourier, pour autant qu'elles concernent les rapports de la vie sociale, pour se faire une idée de la supériorité des Français dans ce

domaine. Ce ne sont pas seulement les auteurs « socialistes » proprement dits de France qui font preuve d'un sens critique remarquable, ce sont encore les écrivains de toutes les branches de la littérature, notamment des romanciers et des mémorialistes. Je donnerai un exemple de cette critique française en citant divers passages sur le *suicide* extraits des *Mémoires tirés des Archives de la police*, etc., de Jacques Peuchet, afin de montrer qu'il ne s'agit nullement - comme se le figurent les philanthropes bourgeois - de donner simplement un peu de pain et d'éducation aux prolétaires, comme s'il n'y avait que les ouvriers qui s'étiolaient dans les conditions [132] sociales d'aujourd'hui, et que pour le reste tout serait dans le meilleur des mondes possibles.

Chez Jacques Peuchet, comme chez presque tous les praticiens de la précédente génération qui a vécu intimement les multiples bouleversements qui se sont opérés depuis 1789, avec leurs innombrables désillusions, enthousiasmes constitutions, règnes, défaites et victoires,, la critique des rapports existants de propriété et de famille privées, en un mot de la *vie privée*, apparaît comme un résultat nécessaire de leurs expériences politiques.

Jacques Peuchet (né en 1760) est passé des beaux-arts à la médecine, de celle-ci au droit, de celui-ci à l'administration et aux archives de la police. Avant la Révolution française, il travaillait avec l'abbé Morellet à un *dictionnaire du commerce*, dont l'ébauche seule est parue jusqu'à présent, et il se préoccupait alors essentiellement d'économie politique et de questions administratives. Peuchet n'a été que très peu de temps partisan de la Révolution française ; il se tourna très vite vers le parti royaliste ; il fut pendant un certain temps rédacteur en chef de la *Gazette de France* et reprit même plus tard le fameux *Mercure* royaliste de *Mallet du Pan*. Cependant il parvint à ondoyer avec beaucoup d'adresse dans tous les méandres de la révolution, étant tantôt poursuivi, tantôt occupé au département de l'administration et de la police. La *Géographie commerçante* en 5 volumes in-folio qu'il publia en 1800 attira sur lui l'attention de Bonaparte, le premier consul, et il fut nommé membre du *Conseil du commerce et des arts*. Il occupa plus tard, sous le ministère de François de Neufchâteau, un poste supérieur dans l'administration. En 1814, la Restauration en fit un censeur. Il se retira durant les Cent Jours. Lors de la restauration des

Bourbon, il obtint le poste de conservateur des archives à la préfecture de police de Paris, poste qu'il occupa jusqu'en 1827. En tant qu'écrivain, Peuchet ne fut pas sans influence directe sur les orateurs de la Constituante, de la Convention, du Tribunat et de la Chambre des députés sous la Restauration. Outre ses nombreux ouvrages surtout économiques, ainsi que sa géographie ci-dessus mentionnée, sa *Statistique de la France* (1807) est la plus connue.

Peuchet rédigea ses *Mémoires*, dont il a extrait la matière en partie des archives de la police de Paris, en partie de sa longue expérience pratique dans la police et l'administration, alors qu'il était un vieillard et ne permit leur publication [133] *qu'après* sa mort, de sorte que l'on ne peut en aucun cas le compter parmi les socialistes et communistes « trop pressés », ni parmi la grande masse moyenne de nos écrivains, de nos fonctionnaires et de nos bourgeois si pratiques, qui manquent totalement de la merveilleuse minutie dans le détail et de connaissances encyclopédiques.

Écoutons notre conservateur des archives de la préfecture de police de Paris parler du *suicide* [127] !

Le chiffre annuel des suicides, en quelque façon normal et périodique parmi nous, ne peut être considéré que comme le symptôme d'un vice constitutif de la société moderne, car, à l'époque de vie chère et dans les hivers rigoureux, ce symptôme est toujours plus manifeste, de même qu'il prend un caractère épidémique lors des haltes de l'industrie et quand les banqueroutes se succèdent en ricochet. La prostitution et le vol grandissent alors dans la même proportion. En principe, bien que la plus large source du suicide découle principalement de la misère, nous le retrouvons dans toutes les classes, chez les riches désœuvrés, comme chez les artistes et les hommes politiques. La diversité des causes qui le motivent nous paraît échapper au blâme uniforme et sans charité des moralistes.

Des maladies de consommation, contre lesquelles la science actuelle est inerte et insuffisante, des amitiés méconnues, des amours trompés, des ambitions qui se découragent, des [134] douleurs de famille, une émulation étouffée, le dégoût d'une vie monotone, un enthousiasme refoulé sur lui-même sont très certainement des occasions de suicide pour les natures d'une certaine richesse, et l'amour même de la vie, ressort énergique de la

personnalité, conduit fort souvent à se débarrasser d'une existence détestable.

*Madame de Staël*, qui ressassa beaucoup de lieux communs et les réhabilita quelque temps dans le plus beau style du monde, s'est attachée à démontrer que le suicide est une action contre nature, et que l'on ne saurait le regarder comme un acte de courage ; elle a surtout établi qu'il était plus digne de lutter contre le désespoir que d'y succomber. De semblables raisons affectent peu les âmes que le malheur accable. Sont-elles religieuses, elles spéculent sur un meilleur monde ; ne croient-elles en rien, au contraire, elles cherchent le repos du néant. Les tirades philosophiques n'ont aucune valeur à leurs yeux, et sont d'un faible recours dans le chagrin. Il est surtout absurde de prétendre qu'un acte qui se consomme si fréquemment soit un acte contre nature ; le suicide n'est d'aucune manière contre nature, puisque nous en sommes journellement les témoins. Ce qui est contre nature n'arrive pas dans la vie. Il est au contraire *dans la nature de notre société* d'enfanter beaucoup de suicides ; tandis que les Berbères et les Tartares ne se suicident pas. *Toutes les sociétés n'ont donc pas les mêmes produits* - voilà ce qu'il faut se dire pour travailler à la réforme de la nôtre, et la faire gravir un des échelons supérieurs de la destinée du genre humain. Quant au courage, si l'on passe pour en avoir dès que l'on brave la mort en plein jour et sur le champ de bataille, sous l'empire de toutes les excitations réunies, rien ne prouve que l'on en manque nécessairement quand on se donne la mort soi-même et dans les ténèbres. On ne tranche pas une pareille controverse par des insultes contre les morts.

Tout ce que l'on a dit contre le suicide tourne dans le même cercle d'idées. On oppose au suicide les décrets de la Providence, mais la simple existence du suicide est une protestation contre les impénétrables. On nous parle de nos devoirs envers la société [sans proclamer *ni réaliser*, d'autre part, nos droits sur la société] ; « et l'on exalte enfin le mérite plus grand mille fois, dit-on, de surmonter la douleur que d'y succomber, ce qui est un aussi triste mérite qu'une triste perspective. Bref, on en fait un acte de lâcheté, un crime contre les lois et l'honneur.

D'où vient-il que, malgré tant d'anathèmes, l'homme se tue ? C'est que le sang ne coule pas de la même façon dans les veines des gens désespérés que le sang des êtres froids qui se donnent le loisir de débiter tous ces stériles raisonnements. *L'homme semble un mystère pour l'homme ; on ne sait que blâmer alors qu'on ne le connaît pas.*

À voir combien les institutions sous l'empire desquelles vit l'Europe disposent légèrement du sang et de la vie des peuples, et, aussi, comme la justice civilisée s'entourne d'un riche matériel de prisons, de châtiments, d'instruments de supplice pour la sanction de ses arrêts incertains ; et le nombre inouï de classes laissées de toutes parts dans la misère ; et les parias sociaux qu'on frappe d'un mépris brutal et préventif pour se dispenser peut-être de les arracher à leur fange ; à voir tout cela, on ne conçoit guère en vertu de quel titre on pourrait ordonner à l'individu de respecter sur lui-même une existence dont nos coutumes, nos préjugés, nos lois et nos mœurs font si généralement bon marché.

On a cru pouvoir arrêter les suicides par des peines flétrissantes et par une sorte d'infamie jetée sur la mémoire du coupable. Que dire de l'indignité d'une flétrissure lancée sur des gens qui ne sont plus là pour plaider leur cause ? Les malheureux s'en soucient peu du reste ; et si le suicide accuse quelqu'un [...] [128], c'est avant tout les gens qui restent, puisque, dans cette foule, pas un n'a mérité que l'on vécût pour lui. Les moyens puérils et atroces que l'on a imaginés ont-ils lutté victorieusement contre les suggestions du désespoir ? Qu'importent à l'être qui veut fuir le monde les injures que le monde promet à son cadavre ! Il n'y voit qu'une... lâcheté de plus de la part des vivants.

Qu'est-ce, en effet, qu'une société où l'on trouve la solitude la plus profonde au sein de plusieurs millions d'humains ; où l'on peut être pris d'un désir implacable de se tuer sans que qui que ce soit ne nous devine ? Cette société-là n'est pas une société ; c'est, comme le dit Rousseau, un désert peuplé de bêtes féroces.

[Peuchet rapporte] : Dans les places que j'ai remplies à l'administration de la police, les suicides étaient en partie dans mes attributions : j'ai voulu connaître si dans leurs causes déterminantes il ne s'en trouvait pas dont on pût [136] modérer ou prévenir l'effet. J'ai préparé sur ce sujet important un travail considérable. » Je trouvais que *sans une réforme totale de l'ordre social actuel*, toutes les tentatives seraient vouées à l'échec.

Parmi les causes de désespoir qui font rechercher la mort aux personnes douées d'une grande susceptibilité nerveuse, aux êtres passionnés et mélancoliques, j'ai remarqué, comme fait prédominant, les mauvais traitements, les injustices, les peines secrètes, que des parents durs et prévenus, des supérieurs irrités et menaçants font éprouver aux personnes qui sont en leur dépendance. *La révolution n'a pas fait tomber toutes les tyrannies ; les inconvénients reprochés aux puissances arbitraires subsistent dans les familles, ils y causent des crises analogues à celles des révolutions.*

En somme, les rapports entre les intérêts et les esprits, les véritables relations entre les individus, sont à créer *de fond en comble* parmi nous. Le suicide n'est qu'*un des mille et un symptômes de cette lutte sociale, toujours flagrante*, dont tant de milliers de combattants se retirent parce qu'ils sont las de compter parmi les victimes et parce qu'ils se révoltent contre la pensée de prendre un grade parmi les bourreaux. En veut-on quelques exemples ; je vais les extraire des procès-verbaux authentiques.

Dans le mois de juillet 1816, la fille d'un tailleur, domicilié sous les piliers des halles, était promise en mariage à un étalier boucher, jeune homme de bonnes mœurs, économe et laborieux, très épris de sa jolie fiancée, qui le lui rendait bien. La jeune fille était couturière ; elle avait l'estime de tous ceux qui la connaissaient ; et les parents de son futur l'aimaient tendrement. Ces braves gens ne laissaient échapper aucune occasion d'anticiper sur la possession de leur bru ; on imaginait des parties de plaisir dont elle était la reine et l'idole.

L'époque du mariage arrive ; tous les arrangements sont faits entre les deux familles, et les conventions arrêtées. La veille du jour fixé pour se rendre à la municipalité, la jeune fille et ses parents devaient souper dans la famille du jeune homme ; un léger incident survint. De l'ouvrage à rendre

pour une riche maison de leur clientèle ; ils s'excusèrent ; mais la mère de l'éta lier, s'obstinant, vint chercher sa petite bru, qui reçut l'autorisation de la suivre.

Malgré l'absence de deux des principaux convives, le repas fut des plus joyeux. Il se débita beaucoup de ces gaudrioles de famille que la perspective d'une noce autorise. [137] La belle-mère se voyait déjà marraine d'un gros poupon. On chanta et on but. L'avenir fut mis sur le tapis. Fort avant dans la nuit, on se trouvait encore à table. Par une tolérance qui s'explique, les parents du jeune homme, enthousiasmés de leurs enfants et jouissant de leur double tendresse, fermèrent les yeux sur le tacite accord des deux futurs. Les mains se cherchaient ; le feu se mettait aux poudres. L'amour et la familiarité leur montaient la tête. Après tout, l'on regardait le mariage comme fait ; et ces pauvres jeunes gens se fréquentaient depuis longtemps sans que l'on eût le plus léger reproche à leur adresser ! Jamais les plaisirs d'un bon mariage n'avaient été analysés plus vivement. L'attendrissement du père et de la mère du fiancé, à qui ce couple d'amoureux rappelait des souvenirs de jeunesse, l'heure avancée, des désirs mutuels et déprisonnés par la tolérance de leurs mentors, la gaieté sans gêne qui règne toujours dans de semblables repas, tout cela réuni, et l'occasion qui s'offrait en souriant, et le vin qui pétillait dans les cerveaux, tout favorisait un dénoûment qui se devine. Les amoureux se retrouvèrent dans l'ombre, lorsqu'on eut éteint les lumières. On fit semblant de n'y rien comprendre, de ne pas s'en douter. Leur bonheur n'avait là que des amis et pas d'envieux.

La jeune fille ne retourna chez ses parents que le lendemain matin. Ce qui prouve combien elle se croyait peu coupable, c'est qu'elle y revint seule [129]. [...]

La petite se glissa dans sa chambre et dépêcha sa toilette mais ses parents l'eurent à peine aperçue, que, dans un accès de colère dont on ne put les détourner, ils prodiguèrent à leur fille, avec acharnement, tous les noms, toutes les épithètes dont on peut se servir pour vouer l'imprudence au déshonneur. Le voisinage en fut témoin, le scandale n'eut pas de bornes. Jugez de la secousse dans une âme qui se sentait vierge par sa pudeur et par le mystère que l'on outrageait. Vainement l'enfant éperdue représentait à ses



parents qu'ils la livraient eux-mêmes à la diffamation, qu'elle avouait son tort, sa folie, sa désobéissance ; mais [138] que tout allait être réparé. Ses raisons et sa douleur ne désarmèrent pas leur furie. Les gens les plus timorés et les plus faibles deviennent impitoyables, *lorsqu'ils ont l'occasion d'exercer une autorité parentale absolue*. L'abus qu'ils en font est pour ainsi dire une *compensation brutale* pour les innombrables résignations et servilités auxquelles ils se soumettent volontairement ou involontairement dans la société bourgeoise.

Compères et commères accoururent à l'éclat, et firent chorus. Le sentiment de la honte qui résultait de cette scène affreuse fit prendre à l'enfant la résolution de s'ôter la vie ; elle descendit d'un pas rapide, à travers les malédictions, et courut, l'égarement dans les yeux, se précipiter à la rivière ; les mariniers ne la retirèrent de l'eau que morte, et parée de ses ornements de noce. Comme de raison, ceux qui s'étaient d'abord mis contre la jeune fille se tournèrent aussitôt contre les parents : cette catastrophe épouvantait leurs âmes [mesquines].

Peu de jours après, les parents vinrent réclamer à la police une chaîne d'or, que l'enfant portait à son cou, et que le père de son futur lui avait donnée, une montre d'argent doré, des boucles d'oreilles et une bague garnie d'une petite émeraude, tous objets qui avaient été déposés dans les bureaux, comme on le pense bien.

Je ne manquai pas de reprocher avec force à ces gens leur imprudence et leur barbarie. Dire à ces forcenés qu'ils en rendraient compte devant Dieu, vu leurs préjugés étroits, et le manque de religion qui règne dans les basses classes mercantiles, ç'aurait été leur faire trop peu d'impression - la cupidité les attirait, plus que le désir de posséder deux ou trois reliques ; je crus pouvoir les punir par là. Ils réclamaient les bijoux de la jeune fille ; je les leur refusai ; je gardai les certificats dont ils avaient besoin pour retirer ces effets de la caisse où, suivant l'usage, on les avait déposés. Tant que je fus à ce poste, ils eurent tort dans leurs réclamations, et je pris plaisir à braver leurs injures. Ce n'est que depuis ma sortie qu'ils en ont obtenu la remise.

La même année, un jeune créole, d'une figure charmante, appartenant à une des plus riches familles de la Martinique se présenta dans mon bureau, et, dès que nous fûmes seuls me fit la révélation d'une de ces plaies qui

laissent d'*incurables ulcères au foyer de la vie privée*. Il venait s'opposer formellement à la remise du cadavre d'une jeune femme, sa belle-sœur, que le mari, propre frère du créole, réclamait [139] depuis la veille. Cette femme s'était noyée. Ce genre de mort volontaire est le plus fréquent. Les préposés à la fouille de la rivière avaient retrouvé le corps non loin de la grève d'Argenteuil. Par un de ces instincts réfléchis de pudeur qui domine les femmes, jusque dans l'aveuglement du désespoir, la triste victime avait noué soigneusement la frange de sa robe autour de ses pieds. Cette précaution pudique prouvait le suicide jusqu'à l'évidence. À peine était-elle défigurée lorsque les mariniers la transportèrent à la morgue. Sa beauté, sa jeunesse, la richesse de ses vêtements, prêtaient à mille conjectures sur la cause première de cette catastrophe. L'affliction du mari, qui la reconnut le premier, passait d'ailleurs les bornes ; il ne comprenait pas le premier mot de ce malheur, du moins me l'avait-on dit ; je n'avais pas encore vu cet homme. Je représentai au créole que nul ne pouvait prévaloir contre les droits et la réclamation du mari qui faisait en ce moment élever un magnifique tombeau de marbre pour ensevelir les restes inanimés de sa femme. « Après l'avoir tuée, le monstre ! » criait le créole en se promenant avec agitation.

À la chaleur du désespoir de ce jeune homme, à ses supplications pour que j'obtempérasse à ses vœux, à ses larmes, je crus reconnaître des symptômes d'amour, et je le lui dis. Il me l'avoua ; mais en me jurant, avec les attestations les plus vives, que sa belle-sœur n'en avait jamais rien su. Seulement, pour mettre à l'abri la réputation de sa belle-sœur que ce meurtre volontaire pouvait faire accuser d'une intrigue par l'opinion publique toujours prompte à noircir le chagrin, il prétendait produire à la lumière les barbaries de son frère, fallût-il s'asseoir pour cela lui-même sur la sellette d'un tribunal. Il me suppliait de le guider dans cette affaire. À travers le décousu de sa révélation emportée, voici ce que je recueillis. M. de M., frère de ce créole, hommes à bonnes fortunes, avec des goûts d'artiste aimant le luxe et la vie de représentation, s'était uni depuis moins d'un an à cette jeune femme, sous les auspices d'une inclination réciproque ; ils formaient le plus beau couple que l'on pût voir. Après le mariage, un vice de sang, venu de famille peut-être, s'était déclaré tout à coup et violemment dans la constitution du nouvel époux. Cet homme, si fier d'un beau physique, d'une tournure élégante, et d'une perfection de formes qui

semblaient ne pas lui permettre de craindre des rivaux autour de lui, travaillé tout à coup par un mal inconnu contre les ravages [140] duquel la science avait échoué, s'était misérablement transformé des pieds à la tête. Il avait perdu ses cheveux ; sa colonne vertébrale s'était déviée ; de jour en jour, la maigreur et les rides le métamorphosaient à vue d'œil ; pour les autres, du moins ! car son amour-propre essayait de se soustraire à l'évidence. Mais ceci ne l'alitait pas ; une vigueur de fer semblait triompher des atteintes de ce mal ; il se survivait vigoureusement dans ses propres débris. Le corps tombait en ruines et l'âme restait debout. Il continuait de donner des fêtes, de présider à des parties de chasse, et de mener le riche et fastueux train de vie qui paraissait la loi de son caractère et de sa nature. Cependant, les avanies, les quolibets, les mots plaisants des écoliers et des gamins lorsqu'il se promenait à cheval dans les promenades, des sourires désobligeants et moqueurs, d'officieux avertissements d'amis sur les nombreux ridicules qu'il se donnait par l'obstination de ses manières galantes auprès des femmes dont il devenait le plastron, dissipèrent enfin son illusion et le mirent sur ses gardes vis-à-vis de lui-même. Dès qu'il s'avoua sa laideur et sa difformité, dès qu'il en eut conscience, son caractère s'aigrit, des pusillanimités lui vinrent. Il parut moins empressé de conduire sa femme aux soirées, aux bals, aux concerts ; il se réfugia dans sa demeure, à la campagne ; supprima les invitations, élimina les gens sous mille prétextes ; et les politesses de ses amis envers sa femme, tolérées par lui tant que l'orgueil lui donnait la certitude de sa supériorité, le rendirent jaloux, soupçonneux, violent. Il voyait dans tous ceux qui persévéraient à le fréquenter le parti pris de faire capituler le cœur de celle qui lui restait comme son dernier orgueil et sa dernière consolation. Vers ce temps, le créole arriva de la Martinique pour des affaires dont la réinstallation des Bourbons sur le trône de France semblait devoir favoriser la réussite. Sa belle-sœur lui fit un excellent accueil ; et, dans le naufrage des relations sans nombre qu'elle avait contractées, mais qu'il fallut voir s'engloutir, le nouveau venu conserva les avantages que son titre de frère lui donnait tout naturellement auprès de M. de M. Notre créole prévint la solitude qui se formerait autour de ce ménage, tant par les querelles directes que son frère eut avec plusieurs amis, que par mille procédés indirects pour en venir à chasser et à décourager les visiteurs. Sans trop se rendre compte de l'impulsion amoureuse qui le rendait exclusif lui-même, le créole approuva ces idées de retraite, [141] et les favorisa de ses conseils. M. de M., taillant

dans le vif, finit par se retirer tout à fait dans une jolie maison de Passy, qui devint en peu de temps un désert.

La jalousie s'alimente des moindres choses. Quand elle ne sait à quoi se prendre, elle se consomme et s'ingénie ; tout lui sert d'aliment. Peut-être la jeune femme regrettait-elle les plaisirs de son âge. Des murs interceptèrent la vue des habitations voisines ; les persiennes furent fermées du matin au soir.

La malheureuse femme était condamnée au plus insupportable des esclavages [et cet esclavage, M. de M. l'exerçait uniquement en s'appuyant sur le code civil et le droit de propriété, c'est-à-dire en se fondant sur des conditions sociales qui rendent l'amour indépendant des libres sentiments de ceux qui s'aiment et permettent au mari jaloux de mettre pratiquement sa femme sous clé - comme un avare son coffre-fort, puisque la femme ne constitue qu'une partie de son patrimoine].

M. de M. rôdait avec des armes pendant la nuit, et faisait sa ronde avec des chiens. Il s'imaginait apercevoir des traces sur le sable, et créait des suppositions étranges à propos d'une échelle changée de place par le jardinier. Le jardinier lui-même, ivrogne presque sexagénaire, fut mis à la porte. L'esprit d'exclusion n'a pas de frein dans ses outrages, il va jusqu'à l'imbécilité. Le frère, innocent complice de tout cela, comprit enfin qu'il travaillait au malheur de la jeune femme, qui, de jour en jour plus surveillée, insultée, privée de tout ce qui pouvait distraire une imagination riche et heureuse, devint chagrine et mélancolique autant qu'elle avait été franche et rieuse. Elle pleurait et cachait ses larmes, mais la trace en était visible. Un remords vint au créole. Résolu de s'expliquer naïvement avec sa belle-sœur, et de réparer une faute à laquelle un sentiment furtif d'amour donnait assurément naissance, il se glissa de bon matin sous un bosquet où de temps en temps la captive allait prendre l'air et cultiver des fleurs. En usant de cette liberté si restreinte, elle se savait, il faut le croire, sous l'œil de son jaloux ; car, à l'aspect de son beau-frère, qui se trouvait pour la première fois et à l'improviste en tête-à-tête avec elle, la jeune femme montra la plus grande alarme. Elle joignit les mains : - Éloignez-vous, au nom du ciel ! lui dit-elle avec terreur ; éloignez-vous !

Et, de fait, le beau-frère eut à peine le temps de se cacher dans une serre, que M. de M. survint. Le créole entendit [142] des éclats, il voulut écouter ; le battement de son cœur l'empêcha de saisir le plus léger mot d'une explication que cette fuite, si le mari la découvrait pouvait rendre plus déplorable encore. Cet incident aiguillonna le beau-frère ; il y vit la nécessité d'être dès ce jour le protecteur d'une victime. Il s'efforça de sacrifier toute arrière-pensée d'amour, dans la résolution de se dévouer pour sa belle-sœur. L'amour peut aller jusqu'au renoncement le plus absolu, sans abdiquer néanmoins son droit de protectorat, car ce dernier renoncement serait d'un lâche. Il continua de voir son frère, prêt à lui parler franchement, à s'avouer, à lui dire tout. M. de M. n'avait pas encore de soupçons de ce côté ; mais cette persistance de son frère en fit naître. Sans lire trop clairement dans les causes de cet intérêt, M. de M. s'en méfia, prévoyant ce que l'intérêt pourrait devenir. Le créole comprit bientôt que son frère n'était pas toujours absent, comme il le prétendait après coup, toutes les fois que l'on venait inutilement sonner à la porte de la maison de Passy. Un ouvrier serrurier fit les clefs que l'on voulut sur le modèle de celles que son bourgeois avait déjà forgées pour M. de M. Le créole ne s'effrayait pas des chiens de garde : les chiens le connaissaient. Après un éloignement de dix jours, rouerie assez habile de l'époux, le créole exaspéré par la crainte, et se mettant lui-même des chimères dans l'esprit, pénétra de nuit dans l'enclos, franchit une grille placée devant la cour principale, atteignit les toits au moyen d'une échelle, et se glissa le long des plombs jusque sous la fenêtre d'un grenier qui lui permit d'arriver près de la chambre à coucher de son frère. Des exclamations violentes lui donnèrent la facilité d'arriver contre une porte vitrée. Ce qu'il vit le navra. La clarté d'une lampe éclairait l'alcôve. Sous les rideaux, les cheveux en désordre et la figure pourpre de rage, M. de M. à demi-nu, agenouillé près de sa femme et sur le lit même dont elle n'osait sortir quoique en se dérobant à demi, l'accablait des reproches les plus sanglants, et semblait un tigre prêt à la mettre en pièces.

- Oui ! lui disait-il, je suis hideux, je suis un monstre, et je ne le sais que trop ; je te fais peur. Tu voudrais qu'on te débarrassât de moi, qu'on te délivrât de ma vue. Tu désires l'instant qui te rendra libre. Et ne me dis pas le contraire ; je devine ta pensée dans ton effroi, dans ta répugnance, dans tes larmes. Tu rougis des indignes sourires que je t'excite, et je te révolte ! Tu comptes sans doute [143] une par une les minutes qui doivent s'écouler

jusqu'à ce que je ne t'obsède plus de mes infirmités et de ma présence. Tiens ! il me prend des désirs affreux, des rages de te défigurer, de te rendre semblable à moi, pour que tu ne puisses conserver l'espoir de te consoler avec tes amants du malheur de m'avoir connu. Je briserai toutes les glaces de cette maison, pour qu'elles ne me reprochent pas un contraste, pour qu'elles cessent d'alimenter ton orgueil. Ne faudrait-il pas te mener ou te laisser aller dans le monde, pour voir chacun t'encourager à me haïr ? Non, non ! tu ne sortiras d'ici qu'après m'avoir tué. Tue-moi ! Préviens ce que je suis tenté de faire tous les jours. Tue-moi !

Et le forcené se roulait sur le lit avec des cris, avec des grincements, de l'écume aux lèvres et mille symptômes de frénésie, avec des coups qu'il se portait lui-même dans sa fureur, près de cette femme éperdue qui lui prodiguait les caresses les plus tendres et les supplications les plus pathétiques. Enfin elle le dompta. La miséricorde avait sans doute remplacé l'amour ; mais ce n'était pas assez pour cet homme devenu si repoussant, et dont les passions avaient encore tant d'énergie. Un long abattement fut la suite de cette scène qui pétrifia le créole. Il frémit, et ne sut à qui s'adresser pour soustraire la malheureuse à ce supplice. Cette scène, évidemment, devait se renouveler tous les jours ; car, dans les spasmes qui la suivirent, madame de M. recourut à des fioles préparées par elle, à dessein de rendre un peu de calme à son bourreau. Le créole, à Paris, représentait à lui seul, pour le moment, la famille de M. de M. ; peut-être deviendrait-il dangereux de risquer une démarche. C'est dans ce cas surtout que l'on pourrait maudire la lenteur des formes juridiques et de l'insouciance des lois que rien ne ferait sortir de leurs allures compassées, parce que, après tout, il ne s'agissait que d'une femme, l'être que le législateur entoure le moins de garanties. Une lettre de cachet, une mesure arbitraire auraient seules prévenu des malheurs que le témoin de ces rages prévoyait trop. Il résolut pourtant à risquer le tout pour le tout, sauf à prendre les suites à son compte, sa fortune le mettant à même de faire d'énormes sacrifices, et de ne pas craindre la responsabilité de toutes les audaces. Déjà des médecins de ses amis, déterminés comme lui-même, préparaient une irruption dans la maison de M. de M. pour constater ces moments de délire et séparer de vive force les deux époux, [144] lorsque l'événement du suicide, en éclatant, justifia des prévisions tardives et trancha la difficulté.

Certes, pour quiconque ne borne pas tout l'esprit des mots à leur lettre, ce suicide était un assassinat ; mais il était aussi le résultat d'un vertige extraordinaire de jalousie.

[Le jaloux a besoin d'un esclave ; le jaloux peut aimer, mais son amour n'est qu'un luxe de sentiment : le *jaloux est avant tout un propriétaire privé.*]

Je parvins, sinon à rendre la paix au créole, du moins à l'empêcher de faire un éclat inutile et dangereux. Dangereux surtout pour la mémoire de celle qu'il aimait, car les désœuvrés auraient accusé la victime d'une liaison adultère avec le frère de son mari. Je fus témoin de l'enterrement. Personne ne sut, sinon le frère et moi, la vérité de cette triste affaire. J'entendis murmurer autour de moi des ignominies sur ce suicide, et je les méprisai. On rougit de l'opinion publique lorsqu'on la voit de près, avec ses lâches acharnements et ses sales conjectures.

Peu de semaines au reste s'écoulaient sans m'apporter des révélations de ce genre

Dans la même année, j'enregistrai des conventions amoureuses, causées par le refus de parents, terminées par un double coup de pistolet.

Je notai pareillement des suicides d'hommes du monde, réduits à l'impuissance à la fleur de l'âge, et que l'abus des plaisirs avait plongés dans une insurmontable mélancolie.

Beaucoup de gens mettent fin à leurs jours sous l'empire de l'obsession que la médecine, après les avoir inutilement tourmentés par des prescriptions ruineuses, est impuissante à les délivrer de leurs maux.

On ferait un curieux recueil, aussi, des citations d'auteurs célèbres et des pièces de vers écrites par les désespérés qui se piquent d'un certain faste dans les préparatifs de leur mort. Pendant le moment d'étrange sang-froid qui succède à la résolution de mourir, une sorte d'inspiration contagieuse s'exhale de ces âmes et déborde sur le papier, même au sein des classes les plus dépourvues d'éducation. En se recueillant devant le sacrifice dont elles

sondent la profondeur, toute leur puissance se résume pour s'épancher dans une expression chaude et caractéristique.

Quelques-unes des pièces de vers qui sont enfouies dans les archives sont des chefs-d'œuvre. Un lourd bourgeois qui met son âme dans le trafic et son Dieu dans le commerce peut trouver tout cela très romanesque, et réfuter [145] par des ricanements des douleurs dont il n'a pas l'intelligence : son dédain ne nous étonne pas. [Qu'attendre d'autre de ces usuriers qui ne se doutent même pas qu'heure par heure, pièce par pièce, ils se nourrissent directement de chair humaine !] Mais que dire des bonnes gens qui font les dévots, et qui répètent ces grossièretés ?

Sans doute, il est d'une haute importance que les pauvres diables supportent la vie, ne fût-ce que dans l'intérêt des classes privilégiées de ce monde que le suicide universel de la « canaille » ruinerait ; mais n'y aurait-il pas d'autre moyen de faire supporter l'existence à cette canaille que les avanies, les ricanements et les belles paroles ? D'ailleurs il doit exister quelque noblesse d'âme dans ces sortes de gueux qui, décidés qu'ils sont à la mort, se frappent sans chercher d'autres ressources, et ne prennent pas le chemin du suicide par le détour de l'échafaud ! il est exact que *plus avance notre époque mercantile* [130], plus rares tendent à devenir ces suicides généreux de la misère ; l'hostilité se dessine, et le misérable court franchement les chances du vol et de l'assassinat. On obtient plus facilement la peine capitale que du travail.

Je n'ai remarqué dans la fouille des archives de la police qu'un seul symptôme de lâcheté bien manifeste sur la liste des suicides. Il s'agissait d'un jeune Américain, Wilfrid Ramsay, qui se donna la mort pour ne pas se battre en duel.

La classification des diverses causes de suicide serait *la classification même des vices de la société*. On s'est suicidé par la spoliation d'une découverte par des intrigants, à l'occasion de laquelle l'inventeur, plongé dans la plus affreuse détresse par suite des recherches savantes auxquelles il avait dû se livrer, ne pouvait même prendre un brevet. On s'est tué pour éviter les frais énormes et l'humiliation des poursuites dans les embarras pécuniaires ; si fréquents, du reste, que les hommes chargés de la régie des intérêts [146] généraux ne s'en inquiètent pas le moins du monde. On s'est



tué faute de pouvoir se procurer du travail, après avoir longtemps gémi sous les avanies et l'avarice de ceux qui en sont, au milieu de nous, les distributeurs arbitraires.

Un médecin vint me consulter un jour sur une mort dont il s'accusait [131].

Un soir, à Belleville, où il demeurerait, en rentrant par une petite ruelle au fond de laquelle était sa porte, il fut arrêté dans l'ombre par une femme enveloppée dont il ne vit pas la figure, et qui le supplia d'une voix tremblante de l'écouter. À quelque distance, une personne dont il ne discerna pas davantage les traits, se promenait de long en large. Il comprit qu'un cavalier protégeait la démarche de cette dame.

- Monsieur, lui dit-elle, je suis enceinte, et si cela se découvre je suis déshonorée. Ma famille, l'opinion du monde, les gens d'honneur ne me le pardonnent pas. La femme dont j'ai trompé la confiance et l'estime en deviendrait folle, et romprait infailliblement avec son mari. Je ne plaide pas ma cause. Je suis au milieu d'un scandale que ma mort seule empêcherait d'éclater. Je voulais me tuer, on veut que je vive. On m'a dit que vous étiez pitoyable, et cela même m'a persuadé que vous ne seriez pas le complice d'un assassinat sur un enfant, quoique cet enfant ne soit pas encore au monde. Vous voyez qu'il s'agit d'un avortement. Je ne m'abaisserai pas jusqu'à la prière, jusqu'à déguiser ce qui me semble le plus abominable des crimes. J'ai cédé seulement à des supplications en me présentant à vous, car je saurai mourir. J'appelle la mort, et pour cela je n'ai besoin de personne. On fait semblant de se plaire à arroser un jardin ; on met pour cela des sabots ; on choisit un endroit glissant où l'on va puiser tous les jours, on s'arrange pour disparaître dans le bassin de la source ; et les gens disent que c'est un malheur. J'ai tout prévu, monsieur. Je voudrais que ce fût demain, j'irais de tout mon cœur. Tout est préparé pour qu'il en soit [147] ainsi. On m'a dit de vous le dire, je vous le dis. C'est à vous de décider s'il y aura deux meurtres ou s'il n'y en aura qu'un. Puisque l'on a obtenu de ma lâcheté le serment que je me soumettrais sans réserve à ce que vous déciderez, prononcez !

Cette alternative, continua le docteur, m'effraya. La voix de cette femme avait un timbre pur et harmonieux ; sa main, que je tenais dans la mienne,

était fine et délicate. Son désespoir franc et résolu dénotait une âme distinguée. Mais il s'agissait d'un point sur lequel en effet je me sentais frémir ; quoique dans mille cas, dans les accouchements difficiles, par exemple, quand la question chirurgicale se complique entre le salut de la mère et celui de l'enfant, la politique ou l'humanité tranchent sans scrupule à leur gré sur ces graves questions.

- Fuyez à l'étranger, lui dis-je.

- Impossible, me dit-elle d'un ton bref ; il n'y faut pas songer.

- Prenez des précautions habiles.

- Je n'en puis prendre ; je dors dans la même alcôve que la femme dont j'ai trahi l'amitié.

- Vous êtes sa parente ?

- Je ne dois plus vous répondre.

J'aurais donné le plus pur de mon sang pour éviter à cette femme le suicide ou le crime, ou pour qu'elle pût sortir de ce conflit sans avoir besoin de moi. Je m'accusais de barbarie en reculant devant la complicité d'un meurtre. La lutte fut affreuse. Puis un démon me suggéra qu'on ne se tuait pas pour vouloir mourir ; qu'en ôtant aux gens compromis la puissance de faire le mal, on les forçait à se résigner à leurs fautes. Je devinais du luxe dans les broderies qui se jouaient sous ses doigts, et les ressources qu'offre la fortune dans la diction élégante de son discours. On croit devoir moins de pitié aux riches ; ma conscience se révoltait contre l'idée d'une séduction récompensée au poids de l'or, quoiqu'on n'eût pas touché ce chapitre, ce qui était une délicatesse de plus et la preuve qu'on estimait mon vrai caractère ; je refusai ; mais le refus une fois parti, j'aurais voulu pouvoir le reprendre. La femme s'éloigna rapidement. L'incertitude s'empara de moi et me retint en balance. Le bruit d'un cabriolet m'apprit que je ne pouvais réparer ce que je venais de faire.

Quinze jours après, les papiers publics m'apportaient la solution de cet effroyable doute. La jeune nièce d'un banquier [148] de Paris, âgée de dix-

huit ans, pupille chérie de sa tante, qui ne la perdait pas de vue depuis la mort de sa mère, s'était laissée glisser dans une source de la propriété de ses tuteurs, à Villemomble. Ses tuteurs furent inconsolables ; la qualité d'oncle excusa sans doute les larmes amères de son séducteur. Mais, moi, j'avais tué la mère en voulant épargner l'enfant. »

Faute de mieux, on le voit, le suicide est le recours suprême *contre les maux de la vie privée*.

Parmi les causes des suicides, j'ai compté trop souvent les destitutions de places, les refus de travaux, l'abaissement subit des salaires par suite de quoi des femmes se trouvaient au-dessous des nécessités de leur entretien, d'autant que la plupart vivent au jour le jour, et qu'en général peu de gens sont au niveau de leur revenu.

À l'époque où, dans la maison du roi, l'on réduisit les gardes de la prévôté de l'Hôtel, un brave homme fut licencié, comme tout le reste, et sans plus de cérémonies. Son âge et son peu de protection ne lui permirent pas de se replacer dans le militaire ; l'industrie était fermée à son ignorance. Il essaya d'entrer dans l'administration civile ; les prétendants, nombreux là comme ailleurs, lui fermèrent cette voie. Il prit un chagrin noir et se suicida. On trouva sur lui une lettre et des renseignements. Sa femme était une pauvre couturière ; ses deux filles, âgées de seize à dix-huit ans, travaillaient avec elle. Tarnau disait « que, ne pouvant plus être utile à sa famille, et qu'obligé de vivre à la charge de sa femme et de ses enfants, vivant à peine du travail de leurs mains, il avait cru devoir s'ôter la vie pour les soulager de ce surcroît de fardeau ; qu'il recommandait ses enfants à madame la duchesse d'Angoulême ; qu'il espérait de la bonté de cette princesse qu'on aurait pitié de tant de misère.

Je fis un rapport à M. le préfet de police Anglès. On remit une note au vicomte de Montmorency, chevalier d'honneur de Son Altesse Royale ; Madame donna des ordres pour qu'une somme de 600 francs fût remise à la famille du malheureux Tarnau.

Triste ressource sans doute, après une semblable perte mais comment exiger que la famille royale se charge de tous les malheureux, lorsque, tout compte fait, la France, telle qu'elle est, ne pourrait les nourrir. La charité des

riches n'y suffirait pas, quand même toute notre nation serait religieuse, ce qui est loin d'être. *Le suicide élimine le plus [149] fort de la difficulté ; l'échafaud, le reste. C'est à la refonte de notre système général d'agriculture et d'industrie qu'il faut demander des revenus et des richesses.*

On peut facilement proclamer, sur le parchemin des constitutions, le droit de chaque citoyen à l'éducation, au travail, et surtout au minimum, de subsistances. Mais ce n'est pas tout que d'écrire ces souhaits généraux sur le papier, il reste à féconder ces vues libérales sur notre sol par des institutions matérielles et intelligentes.

La discipline païenne a jeté des créations magnifiques sur la terre ; la liberté moderne sera-t-elle au-dessous de sa rivale ? Qui donc viendra souder ensemble ces deux magnifiques éléments de puissance ? Voilà ce qu'écrit Peuchet.

Il ressort d'un des tableaux statistiques établis par Peuchet qu'il y a eu 2 808 suicides à Paris de 1817 à 1824 (inclus). Ce chiffre est naturellement plus important dans la réalité. Notamment celui des noyés, dont le cadavre est exposé à la morgue, car on ne sait que très rarement s'il y a eu suicide ou non.

**ÉTAT DU NOMBRE DES INDIVIDUS QUI SE SONT SUICIDÉS  
À PARIS ET DANS LA BANLIEUE PENDANT L'ANNÉE 1824**

---

<i>Le nombre total en a été</i>	<b>371</b>
au premier semestre	198
au second semestre	173
<i>dont</i>	
ont survécu	125
n'ont pas survécu	246
de sexe masculin	239
de sexe féminin	132
mariés	164
célibataires	207

## *Genre de mort*

chutes graves volontaires	47
strangulation	38
instruments tranchants, piquants, etc.	40
armes à feu	42
empoisonnements	28
asphyxies	61
noyades volontaires	115

[150]

## *Motifs*

passions amoureuses, querelles et chagrins familiaux	71
maladie, dégoût de la vie, faiblesse d'esprit	128

mauvaise conduite, jeu, loterie, crainte de reproches ou de punition	53
misère, indigence, perte d'emploi, dérangement d'affaires	59
motifs inconnus	60

---

[150]

## **LES UTOPISTES**

### **Troisième partie.**

#### **Individualisme parasitaire et homme social.**

NOTES AUX «ÉLÉMENTS D'ÉCONOMIE POLITIQUE» DE JAMES  
MILL

[Retour à la table des matières](#)

Le système du crédit, dont la forme la plus achevée est le *système bancaire*, éveille l'impression que la puissance matérielle d'autrui est brisée, que le rapport d'auto aliénation est aboli et que l'homme renoue des rapports humains avec autrui [132]. Mystifiés par cette apparence, les saint-simoniens considèrent le développement de l'argent, des lettres de change, des billets de banque - les représentants en papier de l'argent -, le crédit et le système bancaire comme une abolition progressive de la séparation de l'homme et des objets, du capital et du travail, de la propriété privée et de l'argent, de l'homme et de l'argent, de l'homme et de l'homme. Leur idéal est donc le système bancaire.

En réalité, cette suppression de l'aliénation, le retour de l'homme à lui-même, et donc aux autres, n'est qu'illusion. C'est une aliénation et une déshumanisation d'autant plus [151] infâmes et plus extrêmes que leur objet n'est plus la marchandise, le métal, le papier, mais la vie morale, sociale, l'intimité et le cœur de l'homme. Sous l'apparence de la confiance en l'homme, elle est la défiance suprême et l'aliénation totale...

Le *système du crédit* trouve enfin son achèvement dans le *système bancaire*. La création du banquier, le pouvoir des banques sur l'État, la concentration de la fortune entre les mains des banquiers, cet *aéropage* économique de la nation, voilà le digne couronnement du *système monétaire*. Dans le système du crédit, *on évalue la moralité d'un homme*, comme on fait *confiance à l'État*, etc. D'où la forme du *crédit*. Mais alors le mystère qui se cache sous le mensonge de cette reconnaissance morale, l'infamie immorale de cette morale, tout comme l'hypocrisie et l'égoïsme de cette confiance en l'État éclatent au grand jour et apparaissent pour ce qu'ils sont dans la réalité.

L'échange de l'activité humaine dans la production elle-même, ainsi que l'échange des produits humains entre eux, s'identifient à l'activité et à la jouissance de l'espèce, dont l'existence consciente et véritable est activité et



jouissance *sociales* [133]. L'être humain étant la véritable *communauté* des hommes, ceux-ci doivent produire, par l'activité de leur être, *l'organisation collective* humaine - l'être social qui n'est pas une puissance abstraitement générale en face de l'individu isolé, mais l'être de chaque individu, sa propre activité, sa propre vie, sa propre jouissance et sa propre richesse.

L'être *collectif* réel ne naît donc pas de la réflexion, mais apparaît comme le produit du besoin et de l'égoïsme des individus. C'est dire qu'il est produit directement par l'activité de leur existence. Il ne dépend pas de l'homme que cet être *collectif* existe ou non : tant que l'homme ne se reconnaîtra pas comme tel et n'aura pas organisé le monde humainement, cet être collectif aura une forme aliénée, car son sujet - l'homme - est lui-même un être aliéné. Les hommes y sont cet être, non pas dans l'abstraction, mais [152] en tant qu'individus particuliers, vivants et réels : tels individus, telle communauté.

Dire que *l'homme* s'aliène lui-même, c'est dire que la société de cet homme aliéné est une caricature de son être collectif ou de sa communauté véritable, de sa vraie vie de l'espèce. C'est dire que son activité lui apparaît comme un tourment, ses propres produits comme des puissances étrangères, sa richesse comme pauvreté, le lien naturel qui le rattache à autrui comme un lien arbitraire, la séparation d'avec les autres hommes comme son existence réelle. C'est dire que sa vie est sacrifice de sa vie, que la réalisation de son être est la déréalisation de sa vie, que sa production est production de son néant, que son pouvoir sur l'objet devient pouvoir de l'objet sur lui et qu'au lieu d'être le maître de sa production, il en est l'esclave.

Présentement, l'économie politique conçoit - sous le rapport de l'échange et du commerce - la communauté humaine ou l'être humain en activité, les deux se complétant pour donner lieu à une vie de l'espèce et de l'homme bien réelle. La société - dit Destutt de Tracy - est une série d'*échanges réciproques*. Elle est précisément ce mouvement d'intégration mutuelle. La société - dit Adam Smith - est une *société de commerce*. Chacun de ses membres est mercantile.

On le voit : l'économie politique retient la forme aliénée de l'échange social comme la détermination humaine *essentielle* et *originelle*, voire la

destination de l'homme.

L'économie politique - au reste comme le mouvement de la réalité - part du rapport de *l'homme à l'homme* sous forme de rapport de *propriétaire privé à propriétaire privé*. Dès lors que l'homme est posé comme *propriétaire privé* - c'est-à-dire comme possesseur exclusif qui, au travers de sa possession exclusive, affirme sa personnalité et se distingue d'autrui comme il se rapporte à lui-même -, la propriété privée devient son mode d'existence personnelle, caractéristique, donc essentielle. Cela étant, la perte ou la cession de la propriété privée devient aliénation de l'homme en même temps que de la propriété privée elle-même.

Nous ne retiendrons ici que ce dernier point : si je cède ma propriété privée à un autre, elle cesse d'être mienne pour devenir une chose indépendante de moi, située en dehors de ma sphère, une chose extérieure à moi. En d'autres termes, j'*aliène* ma propriété privée : par rapport à moi, je [153] la pose comme propriété qui m'est extérieure ; qui plus est, je la pose comme chose aliénée en général rien qu'en aliénant mon simple rapport avec elle. En supprimant simplement mon rapport personnel à elle, je la restitue proprement aux puissances élémentaires de la nature. En même temps qu'elle cesse d'être ma propriété privée et qu'elle entre avec autrui dans le rapport qu'elle avait avec moi en devenant sa propriété, elle devient propriété aliénée sans cesser d'être pour autant propriété privée.

Abstraction faite du cas de la *violence*, qu'est-ce qui peut bien me pousser à aliéner *ma* propriété à autrui ? L'économie politique répond fort justement : la *nécessité*, le *besoin*. Autrui est, lui aussi, propriétaire privé ; or il possède un autre objet, qui me fait défaut et dont je ne peux ou ne veux me priver - un objet qui me paraît nécessaire pour compléter mon existence et réaliser mon être.

Le *lien* qui unit entre eux les deux propriétaires privés est la nature spécifique des objets qui forment la matière de leur propriété privée. Le désir qu'ils ont de ces objets, c'est-à-dire le besoin qu'ils en éprouvent, montre à chacun de ces propriétaires privés et leur fait prendre conscience qu'en dehors de la propriété privée il existe encore un autre rapport *fondamental aux* objets, que chacun n'est pas l'être particulier pour lequel il se prend lui-même, mais qu'il est un être total, dont les besoins sont en

relation avec l'objet de la propriété, donc aussi avec les productions du travail d'autrui. En effet, le besoin que j'ai d'une chose est la preuve évidente, irréfutable, que la chose appartient à mon être, que l'existence de cet objet pour moi, que sa propriété sont la propriété et la particularité de mon être. En somme, les deux propriétaires sont poussés à renoncer à leur propriété privée d'une manière qui confirme encore la propriété privée, sans abandonner celle-ci à l'intérieur de son propre système. Chacun aliène donc à l'autre une partie de sa propriété.

Le rapport social des deux propriétaires est donc la *réciprocité de l'aliénation*. La relation d'aliénation est posée de part et d'autre en tant que rapport de deux propriétaires, alors que, dans la propriété privée simple, l'aliénation ne se produit que par rapport à soi, unilatéralement.

*L'échange* ou le *commerce entre équivalent* est donc l'acte social, l'être collectif, la société, les relations sociales et l'intégration des hommes au sein de la propriété privée, en d'autres termes, c'est l'acte de l'espèce rendu extérieur, [154] aliéné. C'est pourquoi il a la forme de l'échange entre équivalent, et il est à l'opposé d'une relation sociale.

Par l'aliénation réciproque, l'un dépouille l'autre de sa propriété : la propriété privée tombe, elle-même, sous la sphère de l'aliénation. En effet, premièrement, elle a cessé d'être le produit du travail, la personnification exclusive et caractéristique de son possesseur, puisque celui-ci l'a aliénée ; elle a quitté le possesseur, dont elle était le produit, en vue d'acquérir une importance personnelle pour celui dont elle n'est pas le produit [134]. Elle a perdu sa signification personnelle pour son possesseur. Deuxièmement, elle se rapporte désormais à une autre propriété privée, étant posée comme son équivalent. En se substituant à une autre propriété de nature différente, elle est remplacée elle-même par une autre propriété privée, tout aussi différente. En somme, des deux côtés, la propriété privée apparaît comme le représentant d'une propriété de nature différente, comme l'équivalent d'un autre produit naturel. Les deux termes se rapportent l'un à l'autre de façon que chacun représente l'existence de l'autre, les deux se rapportant l'un à l'autre comme des substituts d'eux-mêmes et de l'autre. L'existence de la propriété privée en tant que telle est donc devenue un substitut, un *équivalent*. Au lieu de son unité immédiate avec elle-même, elle n'est plus

qu'une relation à quelque chose d'autre. En tant qu'équivalent, son existence n'est plus tournée vers elle-même : elle est devenue valeur et, de manière directe, valeur *d'échange*. Son existence en tant que valeur se distingue de son existence immédiate : c'est un élément étranger, qui s'ajoute à sa nature spécifique, une existence *relative de* sa nature.

Nous analyserons ailleurs comment cette valeur se détermine dans le détail et comment elle se transforme en prix.

Sur la base de l'échange, le travail devient une *source de revenu immédiate*, travail lucratif. Ce rapport du travail aliéné atteint son point culminant, lorsque 1. d'un côté le *travail lucratif*, le produit du travail, n'a plus de rapport direct avec le besoin et le but du travail : il est imposé au travailleur par des combinaisons sociales étrangères ; 2. de [155] l'autre côté, celui qui *achète* le produit ne le crée plus lui-même, mais échange ce que l'autre a créé.

Dans cette forme grossière de la propriété privée aliénée, le troc, chacun des deux propriétaires a créé les objets sous l'impulsion directe du besoin, de ses aptitudes et des matières naturelles existantes. C'est pourquoi chacun n'échange avec l'autre que l'excédent de sa production. Certes, le travail était sa source immédiate de *subsistance*, mais c'était en même temps l'affirmation de son *existence individuelle*. Par l'échange, son *travail* est devenu en partie une *source d'acquisition* des choses. Son but et sa nature ont changé. Le produit devient *valeur, valeur d'échange, équivalent*, il n'est plus créé pour sa relation personnelle immédiate avec le producteur. Plus la production et les besoins se diversifient, plus les travaux du producteur deviennent uniformes et tombent dans la catégorie du travail lucratif, voire à la fin n'ont plus que cette signification-là. C'est alors de manière tout à fait accidentelle et inessentielle que le producteur se trouve vis-à-vis de son produit dans un rapport de jouissance immédiate et de besoin personnel. Peu importe alors que l'activité, l'action du travail, soit pour lui une jouissance de sa personnalité et une réalisation de ses dons naturels et de ses fins spirituelles.

Le *travail lucratif* implique : 1. l'aliénation et la contingence du sujet du travail ; 2. l'aliénation et la contingence du travail vis-à-vis de son objet ; 3. la détermination du travailleur par les besoins sociaux [135] qui lui sont

cependant étrangers et sont une contrainte pour lui, mais auxquels il se soumet par besoin égoïste et par nécessité ; bref, le travail n'a plus pour signification que d'être une source de satisfaction de ses besoins les plus élémentaires, et il n'est plus que l'esclave des besoins de la société ; 4. le maintien de l'existence individuelle du travailleur comme but de son activité, son activité réelle ne lui apparaissent plus que comme un moyen : sa vie n'est plus alors qu'activité pour gagner ses moyens de subsistance.

[156]

En conséquence : plus la puissance sociale paraît grande et organisée sous le régime de la propriété, plus l'homme devient égoïste, asocial et étranger à sa propre nature humaine.

Lorsque l'échange mutuel des produits de l'*activité humaine* prend la forme du *troc* et du *trafic*, la complémentarité mutuelle et l'échange de l'activité apparaissent comme *division du travail*, qui fait de l'homme un être abstrait, un touret, etc., le réduisant physiquement et intellectuellement en avorton.

Si l'*unité* du travail humain n'apparaît plus que sous l'aspect de la *division*, c'est précisément parce que l'être social ne parvient à l'existence qu'au travers de son contraire, sous la forme de l'aliénation : la *division du travail* croît en même temps que la civilisation.

Sous le régime de la division du travail, le produit, la matière de la propriété privée, prend de plus en plus le sens d'un *équivalent* pour tous, et comme chacun n'échange plus simplement son *excédent*, mais un objet qu'il a produit dans l'*indifférence* complète, il ne l'échange plus directement contre un produit dont il a besoin. L'équivalent en tant que tel prend une existence dans l'*argent*, qui est désormais le résultat immédiat du travail lucratif, et le *médiateur* de l'échange. (Voir plus haut.)

La domination totale de l'objet aliéné sur l'homme s'incarne dans l'*argent*, qui représente l'indifférence totale vis-à-vis de la nature spécifique de la propriété privée, comme vis-à-vis de la personnalité du propriétaire privé. Ce n'est plus désormais la domination d'une personne sur l'autre, mais la domination universelle de l'*objet* sur la personne, du produit sur le

producteur [136]. *L'argent* est l'existence *sensible* et objectivée de cette *aliénation*, comme la détermination de *l'aliénation* de la propriété privée se trouvait déjà dans *l'équivalent*, la valeur.

On comprend dès lors que l'économie politique ne pouvait concevoir toute cette évolution que comme un simple fait, produit d'une misère contingente.

La séparation du travail d'avec lui-même équivaut donc [157] à la séparation du travail et du capitaliste, dont la forme primitive est la *propriété foncière*, qui se scinde ensuite en propriété *mobilière*... La détermination initiale de la propriété privée est le monopole : dès qu'elle se donne donc une constitution politique, c'est celle du monopole. Le monopole achevé demeure néanmoins la concurrence.

Pour l'économiste, la *production* est séparée de la *consommation*, et *l'échange* ou *distribution* fait fonction d'intermédiaire entre l'une et l'autre. La séparation de la production d'avec la consommation, de l'activité d'avec l'intelligence chez les différents individus, comme chez le même individu, correspond à la *division du travail*, à la séparation du travail d'avec son *objet* et d'avec lui-même en tant qu'esprit. La *distribution* est la puissance en action de la propriété privée.

La séparation respective du travail, du capital et de la propriété foncière, de même que la séparation du travail d'avec le travail, du capital d'avec le capital et de la propriété foncière de la propriété foncière, enfin la séparation du travail d'avec le salaire, du capital d'avec le profit, et du profit d'avec l'intérêt, et enfin de la propriété foncière d'avec la rente foncière, toutes ces séparations font apparaître l'aliénation de soi aussi bien sous la forme de l'auto-aliénation que sous celle de l'aliénation réciproque, de tous par rapport à tous [137]. [...]

Mill a analysé ici, avec son acuité, sa clarté et son cynisme habituels, l'échange qui s'opère sur la base de la propriété privée.

L'homme ne *produit* que pour *avoir* - et telle est la présupposition fondamentale de la propriété privée. Le but de la production, c'est la *possession*. Or la production n'a pas seulement ce but d'utilité, elle a encore

un but d'intérêt égoïste [138] : l'homme ne produit que pour *posséder* pour lui-même ; l'objet de sa production est la matérialisation de son [158] besoin *immédiat*, égoïste. L'homme qui vit pour soi - dans l'état sauvage, barbare - trouve donc la mesure de sa production dans l'*ampleur* de son besoin immédiat, dont le contenu *immédiat* est l'objet produit lui-même.

Dans cet état, l'homme ne produit donc pas plus qu'il ne lui en faut dans l'immédiat. La limite de son *besoin* forme la limite même de sa *production* : l'offre et la demande se couvrent donc exactement, sa production étant mesurée à ses besoins. Dans ce cas, il n'y a pas d'échanges ; celui-ci se réduit à l'échange de son travail contre le produit de son travail, et ce troc est la forme latente, le germe du véritable échange.

Dès qu'il y a échange, il y a production d'excédent au-delà de la limite immédiate de ce que l'on possède. Cependant cette production excédentaire ne dépasse pas les besoins propres. Ce n'est guère qu'une manière indirecte, médiate, de satisfaire un besoin qui ne peut être satisfait directement dans la production déterminée, mais trouve sa matérialisation dans la production d'un autre. Dès lors, la production est devenue une *source d'acquisition* et le travail un moyen de subsistance, travail lucratif. Alors que dans le premier cas le besoin est la mesure de la production, dans le second la production ou plutôt la *possession du produit* devient la mesure d'après laquelle les besoins peuvent être satisfaits.

J'ai produit pour moi et non pour toi [139], tout comme tu as produit pour toi, et non pour moi. Le résultat de ma production n'a pas plus de rapport en soi et pour soi avec toi, que le résultat de ta production n'en a avec moi. En d'autres termes, notre production n'est pas une production [159] de l'homme pour l'homme en tant qu'homme, autrement dit ce n'est pas une production *sociale*.

Aucun de nous n'a - en tant qu'humain - un rapport de jouissance au produit d'autrui. Nous n'existons pas en tant qu'humains pour nos productions réciproques. Cet échange auquel nous procédons ne peut donc être le mouvement médiateur qui confirmerait que mon produit t'est destiné, parce qu'il est une matérialisation de ton propre être, de ton besoin. En effet, ce n'est pas l'*être humain* qui relie nos productions l'une à l'autre. L'échange ne peut cependant que mettre en œuvre et confirmer la *relation*

*réelle* de chacun de nous vis-à-vis de son propre produit, et donc aussi vis-à-vis de la production de l'autre : chacun de nous ne voit dans son produit que la matérialisation de son propre intérêt égoïste, autrement dit, il ne voit dans le produit d'autrui qu'un intérêt égoïste différent du sien, indépendant de lui, un intérêt matériel qui lui est étranger.

En tant qu'homme tu as certes un rapport humain à mon produit : tu as besoin de mon produit, qui est donc pour toi un objet de désir et de volonté. Cependant, ton besoin, ton désir et ta volonté sont impuissants en face de mon produit. En d'autres termes : ton être *humain*, qui est nécessairement en relation profonde avec la production humaine, n'est pas ta *puissance*, ta propriété sur cette production, car ta *particularité* et la puissance de l'être humain ne sont pas reconnues dans ma production. Elles sont plutôt les *liens* qui te rendent dépendants de moi, parce qu'elles te mettent sous la dépendance de mon produit. Loin d'être le *moyen* de te donner de la *puissance* sur ma production, elles sont le moyen de me donner un pouvoir sur toi [140].

[160]

Lorsque je produis *plus* qu'il ne me faut directement, l'*excédent* que je produis est calculé avec subtilité eu égard à ton besoin. Ce n'est qu'en *apparence* que je produis un excédent de cet objet. En vérité, je produis un *autre* objet, l'objet de ta production que je compte échanger contre cet excédent, après avoir accompli cet échange en pensée. Le rapport *social* dans lequel je me tiens vis-à-vis de toi, mon travail pour ton besoin, n'est donc qu'une pure et simple *apparence*, de même que notre complémentarité mutuelle - leur base, c'est le pillage réciproque. L'intention de *voler* et de *piller* se trouve nécessairement à l'arrière-plan, car de ton côté comme du mien notre échange est égoïste. En effet, chaque égoïsme cherche à dépasser l'autre, en s'efforçant de duper l'autre. Certes, la mesure du pouvoir que j'attribue à mon objet au-delà du tien réclame ton *approbation* pour devenir un pouvoir effectif.

Mais notre approbation réciproque du pouvoir respectif de nos objets est une lutte, où le triomphe est assuré à celui qui possède le plus d'énergie, de force, de perspicacité et de ruse. Si la force physique suffit, je te vole directement. Si la force physique n'y peut rien, nous cherchons tous deux à



nous faire illusion - et le plus malin prend l'avantage sur l'autre. Peu importe, du point de vue du système [161] dans son ensemble, lequel des deux a l'avantage sur l'autre. La *pensée* et la *volonté* de la duperie se trouvent de part et d'autre ; autrement dit, chacun trompe l'autre dans son propre jugement.

En conséquence, pour les deux parties, l'échange s'effectue nécessairement par le truchement de l'objet de la production et de la possession respectives. À vrai dire, notre besoin réciproque est le rapport idéal avec les objets respectifs de notre production. Cependant, le rapport effectif et vrai, qui s'impose *dans la réalité*, est dû uniquement à la possession réciproque et *exclusive* du produit. Ce qui donne au besoin de mon objet une *valeur*, une *dignité* et un *effet* pour moi, c'est uniquement ton *objet*, *l'équivalent* de mon objet. Notre produit respectif est donc le *moyen*, *l'intermédiaire*, *l'instrument* et le *pouvoir reconnu* de nos besoins les uns vis-à-vis des autres.

Ta *demande* et *l'équivalent de ta possession* signifient donc la même chose, ce sont des termes de valeur égale pour moi, et ta demande n'a de signification - donc un effet - que si cette signification et cet effet se rapportent à moi. Comme simple humain, sans cet instrument, ta demande est pour toi un effort non satisfait, et c'est pour moi un caprice irréel. En tant qu'être humain, tu n'as donc aucun rapport avec mon objet, parce que moi-même je n'ai aucun rapport humain avec toi. Le *moyen*, *l'intermédiaire*, est la *véritable puissance* sur un objet, et c'est pourquoi nous considérons réciproquement notre produit comme la puissance que chacun de nous possède sur l'autre et sur lui-même. En d'autres termes, notre propre produit s'est dressé subrepticement contre nous : il semblait notre propriété et, en vérité, nous sommes devenus sa propriété. Nous-mêmes, nous sommes exclus de la véritable propriété, parce que notre *propriété* exclut l'autre homme.

Le seul langage compréhensible que nous puissions parler l'un à l'autre, c'est celui de nos objets dans leur rapport respectif. Nous ne comprendrions pas un langage humain, et il resterait sans effet. Il serait compris et ressenti, d'un côté, comme une demande, une supplication, donc comme une humiliation : exprimé avec honte, avec un sentiment d'avilissement, il serait

reçu par l'autre côté comme une impudence ou une folie, et serait repoussé comme telle. Nous sommes à ce point étrangers à la nature humaine que le langage direct de cet être humain nous apparaîtrait comme une *atteinte à la dignité humaine* ; au contraire, le [162] langage aliéné des valeurs objectives semble être le seul digne de l'homme, la dignité justifiée, confiante en soi et consciente de soi.

De fait, à tes yeux, ton produit est un *instrument*, un *moyen* pour t'emparer de mon produit et donc pour satisfaire ton besoin. Mais, à mes yeux, c'est le *but* de notre échange. Tu es avant tout pour moi le moyen et l'instrument pour produire cet objet, qui est un but pour moi, de même qu'inversement tu te trouves dans ce même rapport vis-à-vis de mon objet.

Mais 1. chacun de nous *fait* réellement ce pour quoi il est considéré par l'autre : tu t'es fait véritablement l'objet, l'instrument, le producteur de *ton* propre objet, afin de t'emparer du mien ; 2. ton propre objet n'est pour toi que l'*enveloppe sensible*, la *forme cachée* de mon objet. En effet, si tu le produis, c'est que tu entends acquérir mon objet, et c'est ce qu'il signifie. Tu es devenu, en fait, ton propre moyen, l'instrument de ton objet, dont ton désir est l'*esclave*, et tu as servi d'esclave pour que l'objet de ton désir ne soit plus une aumône à ton désir. Si cet esclavage réciproque vis-à-vis de l'objet qui nous domine apparaît au début de l'évolution sous la forme de la *domination* et de l'*esclavage*, ce n'est là que l'expression sincère et brutale de nos rapports essentiels.

La valeur que chacun de nous possède aux yeux de l'autre est la valeur de nos objets respectifs. En conséquence, l'homme lui-même est pour chacun de nous *dépourvu de toute valeur*.

Supposons maintenant que nous produisions en tant qu'êtres humains. Chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production : soi-même et les autres. 1. Dans ma *production*, je réaliserais mon *individualité*, ma *spécificité* ; en conséquence, dans l'activité, j'éprouverais la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie et, dans la contemplation de l'objet j'aurais la joie individuelle d'avoir la confirmation de ma personnalité dans la puissance de l'*objet concrètement tangible et au-dessus de tout doute de mon activité* ; 2. dans ta jouissance quand tu utilises mon produit, j'aurais la jouissance *immédiate* ainsi que la conscience d'avoir satisfait par

mon travail un besoin *humain*, en ayant réalisé la nature humaine et donc d'avoir fourni au besoin d'un autre homme l'objet correspondant à sa nature humaine ; 3. j'aurais conscience de servir de [163] *médiateur* entre toi et le genre humain [141], d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ta propre nature humaine et comme une partie nécessaire de toi-même ; en d'autres termes, je me saurais confirmé dans ta pensée comme dans ton amour [142] ; 4. dans mon activité vitale personnelle, j'aurais directement produit ton activité vitale, autrement dit, dans ma manifestation individuelle, j'aurais réalisé et affirmé directement ma véritable nature, mon être social, la collectivité (*Gemeinwesen*).

Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient les uns vers les autres.

De la sorte, ce rapport serait réciproque, ce qui serait fait de ton côté le serait aussi du mien [143].

[164]

Considérons les divers moments, qui sont apparus dans notre hypothèse :

Mon travail serait libre activité et manifestation de ma vie, donc *jouissance de la vie*. Dans le régime de la propriété privée, c'est l'aliénation de la vie, car je travaille pour vivre, pour me procurer les moyens de vivre. Mon travail *n'est pas* vie.

En second lieu : la particularité de mon individualité, donc ma vie *individuelle*, serait affirmée dans le travail. Le travail serait donc la *propriété vraie, active* [144]. Sous le régime [165] de la propriété privée, mon individualité est aliénée à un degré tel que cette activité est haïssable et représente pour moi un tourment ou, si l'on veut, n'est que l'apparence d'une activité, donc une activité purement forcée, qui m'est imposée par une nécessité extérieure et contingente, et non par un *besoin* et une *nécessité intérieurs*.

Mon travail ne peut apparaître dans son objet que comme il est en réalité. Il ne peut y apparaître que ce qu'il est de par sa nature. C'est pourquoi, il se révèle à présent uniquement comme l'expression objective, sensible,

manifeste et, partant, indubitable, de mon *impuissance* et de la *perte de moi-même*.

[165]

## **LES UTOPISTES**

### **Troisième partie.**

#### **Individualisme parasitaire et homme social.**

#### **ABOLITION DE LA DIVISION DU TRAVAIL**

[Retour à la table des matières](#)

Comme toujours Sancho - Max Stirner - est malheureux dans le choix de ses exemples [145] ». Il estime que nul ne peut « composer à TA place TES morceaux de musique, ni peindre TES tableaux. Personne ne saurait remplacer les œuvres de Raphaël ». Pourtant Sancho devrait savoir que ce n'est pas Mozart lui-même, mais quelqu'un d'autre, qui a composé la

majeure partie et terminé complètement le *Requiem* de Mozart [146], et que Raphaël n'a exécuté lui-même qu'une infime partie de ses fresques.

Il se figure que ceux qu'il appelle les organisateurs du travail [147] veulent organiser l'activité tout entière de chaque [166] individu, alors qu'ils distinguent précisément entre le travail directement productif qu'il s'agit d'organiser, et le travail qui n'est pas directement productif. Mais dans ces derniers travaux, ils ne pensent pas - comme Sancho se l'imagine - que chacun doit jouer le rôle d'un Raphaël, mais que chacun qui porte en soi un Raphaël pourra s'y développer en toute liberté.

Sancho s'imagine que Raphaël a peint ses tableaux en dehors de la division du travail qui existait de son temps à Rome. S'il comparait Raphaël à Léonard de Vinci et au Titien, il s'apercevrait à quel point les œuvres d'art du premier ont été conditionnées par l'épanouissement que Rome connaissait alors sous l'influence florentine, celles du second par les conditions sociales de Florence, plus tard, celles du Titien par l'évolution entièrement différente de Venise. Comme tout autre artiste, Raphaël a été conditionné par les progrès techniques de l'art accomplis avant lui, par l'organisation de la société et la division du travail dans sa région, et enfin par la division du travail dans tous les pays avec lesquels sa région était en relations. Qu'un individu comme Raphaël développe son talent, cela dépend entièrement de la demande qui, à son tour, dépend de la division du travail et des conditions relatives de l'éducation des hommes.

Sur ce point, Stirner, en proclamant le caractère unique du travail scientifique et artistique, se situe bien au-dessous de la bourgeoisie. De nos jours déjà, on a éprouvé le besoin d'organiser cette activité « unique ». S'il les avait considérés comme des œuvres « que cet homme unique seul peut accomplir », Horace Vernet n'eût pas eu le temps de peindre la dixième partie de ses tableaux. L'importante demande de vaudevilles et de romans à Paris a suscité une organisation du travail pour produire ces articles, et celle-ci fait toujours bien mieux que ses concurrents « uniques » en Allemagne. En astronomie, des hommes tels que Herschel, Arago, Enke et Bessel ont éprouvé le besoin de s'organiser en vue d'observations communes, et ce n'est que depuis lors qu'ils sont arrivés à des résultats intéressants. Dans l'historiographie, il est absolument impossible à un

« unique » de réaliser quoi que ce soit, et ici aussi les Français [167] ont depuis longtemps devancé toutes les autres nations par l'organisation du travail. Au reste, il va sans dire que toutes ces organisations, basées elles-mêmes sur la division moderne du travail, n'aboutissent qu'à des résultats tout à fait limités et ne sont un progrès que par rapport à la parcellarisation obtuse qui existe jusqu'ici.

Il convient de souligner tout particulièrement que Sancho confond l'organisation du travail avec le communisme, et il s'étonne même que le « communisme » n'ait pas répondu à ses doutes sur cette organisation. Ainsi s'étonne un jeune paysan de Gascogne qu'Arago ne sache pas lui dire sur quelle planète le bon Dieu a établi sa demeure.

La concentration exclusive du talent artistique dans quelques individus et son étouffement dans les grandes masses qui y est lié sont une conséquence de la division du travail. Même si dans des conditions sociales déterminées chacun était un excellent peintre, cela n'empêcherait pas chacun d'être aussi un peintre original, de sorte que, sur ce point aussi, la différence établie entre le travail « humain » et le travail « unique » aboutit à une absurdité.

L'organisation communiste de la société ferait disparaître en tout cas l'assujettissement de l'artiste à l'étroitesse locale et nationale, qui découle uniquement de la division du travail, ainsi que l'assujettissement de l'individu à tel art déterminé, qui en fait exclusivement un peintre, un sculpteur, etc. À elles seules, ces spécialisations expriment déjà suffisamment l'étroitesse de son développement professionnel et sa dépendance de la division du travail. Dans une société communiste, il n'y a pas de peintres, mais tout au plus des individus qui, entre autres, font de la peinture.

[169]

**LES UTOPISTES**

## **INDEX DES IDÉES**

[Retour à la table des matières](#)

ABOLITION de l'argent, des classes, etc. 14, 23, 36, 49, 60-61, 67, 68 , 72,  
85, 95, 110, 111, 115, 120, 122, 124, 125-126, 127, 129, 164, 167

- de l'antagonisme entre villes et campagne 95



- de la démocratie 23
- de la division du travail 65, 92, 111, 122, 127-128, 165
- de l'État 24, 40, 41, 42-43, 95, 110, 128
- des métiers 130
- du prolétariat 85, 111, 115, 129
- du salariat 62, 95, 107, 108, 111, 122, 127-128, 164. cf.

Division du travail, État, Famille, Prolétariat, Propriété, Utopisme

ABSTENTIONISME 100, 101, 102. cf. *Utopisme*

AGRICULTURE 80, 108

- et utopistes 29. cf. *Travail, Utopisme*

ALIÉNATION 106-112, 118, 123-124, 130, 150-151, 152-165. cf.  
*Propriété privée, Individualisme*

ALLEMAGNE 6-7, 10, 19, 22-23, 31, 32, 42, 52-59, 66, 78, 79, 85, 86, 87,  
97, 98, 99, 104, 105-106. cf. *Marxisme, Weitling*

ALLIANCE 76, 79. cf. *Classes*

AMÉRIQUE DU NORD 48, 100, 126, 130

AMOUR 93, 137, 139, 142, 163

- libre 59

ANARCHIE 24, 31, 40, 41, 64, 86, 117, 128, 165. cf. *Bakouninisme, Société*

ANGLETERRE 6-7, 11, 17, 19, 20, 24, 26-31, 32, 38, 42, 44, 47, 48, 49, 50, 52-53, 66, 67, 77, 78, 79, 96, 97, 101, 102-103, 104-106, 113, 117. cf. *Socialistes anglais*

ARMÉE permanente 25

- et révolution 76

ART 112, 128, 165-167

ASSOCIATION 91, 115, 121, 159, 164. cf. *Communisme, Organisation*

ATHÉISME 7, 26-31, 100, 112-113. cf. *Utopisme*

AUTOCRITIQUE 60

AVORTEMENT 146, 147, 148

BABOUVISME 10-11, 14, 15, 28, 35, 76-77, 92, 93, 108. cf. *Filiation, utopisme*

[170]

BAKOUNINISME 41, 76, 97-100

BANQUE D'ÉCHANGE 48-49, 64, 69-72. cf. *Proudhonisme*

BARBARIE 43, 57, 158. cf. *Mode de production*

BELGIQUE 52, 100

BISMARCK 33, 65-66, 79, 106

BLANQUISME 20, 60, 76, 106

BON HORAIRE 49, 60, 67-72

- chez Owen 67

- chez Proudhon 68. cf. *Travail, Valeur*

BOURGEOISIE, naissance de la - 37, 39, 44, 88. cf. *Mode de production*

CABETTISME 21, 52, 76, 77, 78, 87, 96, 104, 112. cf. *Communisme, Utopisme*

CHARTRISTES 28, 30, 31, 96. cf. *Angleterre, Socialistes anglais*

CHÔMAGE 62, 118, 120, 146, 150. cf. *Démographie*

CIVILISATION 17, 42, 43, 57, 102, 109, 135, 145, 149, 156. cf. *Bourgeoisie, Société*

CLASSES, caractère de - 40, 75, 118, 144-146

- contradictions de - 38, 40, 44, 47, 61, 83, 94, 115

- lutte de - 41, 128

- moyennes 44

- et superstructures de contrainte 25, 33-34, 88, 97-98, 115

- cf. *Abolition des classes, Bourgeoisie, État, Instinct,*

- Lutte de -, Prolétariat*

COLONIES COMMUNISTES 29, 45, 47, 62, 96. cf. *Utopisme*

COMMERCE 37, 43, 52, 58, 72, 132, 144, 152, 156

- mondial 72, 124, 166. cf. *Distribution*

COMMUNAUTÉ 77, 91, 125, 151, 163

- antireligieuse 27. cf. *Athéisme*

- des biens 29, 47, 62

- des femmes 107-109, 164. cf. *Communisme, Égalitarisme,*

*Plans utopiques*

COMMUNE 25, 50, 62, 106

- et anarchistes 64

- paysanne russe 50-51. cf. *France*

COMMUNISME 12, 25, 31, 47-48, 49, 52, 67, 68, 76, 77, 79, 85, 86, 89, 91, 92, 106, 107, 108, 110, 111-113, 117, 121, 122, 124, 125-129, 150, 154, 158, 162-165, 167

- et administration 9, 23-24, 29, 40, 41, 95, 125

- et armées 25

- ascétique 35-36, 77, 94, 109. cf. *Égalitarisme*

- et délit 29, 45, 129

[171]

genèse du - 13, 35, 38, 76, 78-79, 84-85, 94, 111

- grossier 106-110, 164
- icarien 77,78,87, 96,97,103, 104,cf. *Cabettisme*
- et nations 167
- et nature 31, 55
- primitif et utopisme 14, 50-52, 94, 112
- et production associée 115, 121, 128, 154, 159, 162-165
- et propriété sociale des moyens de production 51-52, 71-72
- stades du - 15-16, 89, 108, 115
- et travail 126-127. cf. *Abolition, Socialisme, Utopisme*

CONCENTRATION 72, 167. cf. *Mode de production*

CONCURRENCE 37, 117-121, 123, 125-126, 129, 130, 136, 139, 157, 160, 164

- entre ouvriers 103

CONSTITUTION 82, 157

CONTRAT SOCIAL 34, 37, 91. cf. *Philosophie*

CRIMINALITÉ 37, 45, 117-118, 129, 133, 135, 145, 146, 156

- et révolution 129. cf. *Avortement, Communisme, Infanticide*

CRISE 43-44, 45, 66, 69, 106, 124, 130-131, 136. cf. *Surproduction*

CRITIQUE 7, 86-88, 92, 97, 117, 124, 131, 160, 163. cf. *Marxisme, Socialisme, Utopisme*

DÉMOCRATIE 24, 34, 65, 76, 77, 79, 81-84, 88, 90, 99, 110, 157, 160, 163-164

abolition de la - 23-24. cf. *État*

DÉMOGRAPHIE 84, 108, 148. cf. *Paupérisation, Prolétariat*

DIALECTIQUE 5-16, 30-31, 35, 43, 57, 60, 65, 89, 98, 108, 110-111, 122, 123, 164

DICTATURE DU PROLÉTARIAT 5, 15, 41, 65, 100, 108, 125. cf. *État, Prolétariat*

DISTRIBUTION 67, 71, 157

- capitaliste 13, 72

- communiste 13, 24, 72, 125-126, 164. cf. *Communisme, Plans utopiques*

DIVISION DU TRAVAIL 72, 92, 156, 157, 166-167. cf. *Abolition, Travail, Utopisme*

DOGMATISME 86-87, 100. cf. *Critique*

DROIT 33, 63, 89, 112, 120, 134, 141

- de l'homme 90

- au travail 60, 62-63, 65, 66, 108, 125

- et violence 63, 89-90. cf. *Lois, Syndicalisme, Utopisme*

[172]

ÉCHANGE ÉQUITABLE 49, 123, 124, 153-165

système d' - 64. cf. Banque, Propriété privée, Proudhonisme

ÉDUCATION 29, 45-46, 109-110, 128, 131, 144, 165-167. cf. *Art, Homme, Individualisme*

ÉGALITARISME 8, 24, 29, 34, 35-36, 77, 79, 94, 106, 107, 108, 109, 125, 163. cf. *Communisme, Echange équitable, Utopisme*

ÉGLISE 26-29, 37, 39. cf. *Religion*

ÉMANCIPATION 43, 59, 76, 84-85, 88, 91, 94, 106, 119, 128, 163, 165. cf. *Abolition, Prolétariat, Révolution, Utopisme*

ESCLAVAGE 162

ESPAGNE 96, 100

ÉTAT 40, 63-64, 80, 82, 83, 87, 88, 97-98, 112, 119, 151, 152, 162

- et rapports de classes 84, 88. cf. *Classes, Dictature du*

prolétariat, Superstructures de contrainte

EXAMEN 24. cf. *Weitling*

FAILLITTE, 56, 133

FAMILLE 38, 43, 44, 48, 58-59, 77, 95, 109, 112, 118, 119, 132, 134, 136-138, 139-150. cf. *Avortement, Utopisme*

FÉODALISME 33, 35, 36-37, 60, 88, 94. cf. *Mode de production*

FILIATION ENTRE UTOPISTES 6-7, 93-96, 105. cf. *Communisme, Socialisme scientifique, Utopisme*

FISC 61, 62

FORCES PRODUCTIVES 38, 46-47, 51, 91, 100, 122, 125-126, 128, 164. cf. *Mode de production, Révolution, Travail*

FOURIÉRISME 7-10, 11, 13, 14, 17, 21, 36, 42-44, 46, 52-59, 60, 65, 75, 78, 87, 92, 94, 96, 97, 101, 104, 107, 108, 120, 126, 131, 165

- et crises pléthoriques 43-44

- réactionnaire 55, 97, 104. cf. *Critique, Famille, Utopisme*

GASPILLAGE 121

GRÈVE 28. cf. *Utopisme*

GUERRE 12, 47, 117, 160

- des Cent Jours 42

- des paysans 35

- de Trente ans 85. cf. *Révolution, Violence*



HOMME 90-91, 93, 151-152, 158, 159

- *épanouissement de l'*- 12, 17, 46, 55, 91, 111, 121-122, 125-129, 150, 162, 163, 167

[173]

- social 5, 90-93, 110, 111, 115, 121, 129, 163-164, 166. cf.

Aliénation, Individualisme, Propriété privée

HUMANISME 87, 111

HUMANITÉ 89

- pensante et souffrante 84-85

IDÉOLOGIE BOURGEOISE 7, 33-34, 85

- et communiste (antagonique) 19, 92

dissolution de l' - 8, 35

- révolutionnaire 32. cf. *Marxisme, Philosophie, Socialisme scientifique*

IDÉOLOGIE COMMUNISTE 80-81, 117

base matérielle de l' - 26, 32, 75, 84-85, 125, 133. cf.

*Marxisme, Socialisme scientifique*

ILLUMINISME cf. *Rationalisme*

IMMORALITÉ de la bourgeoisie 30, 37, 38, 151, 160-161. cf. *Classes*

INFANTICIDE 146

INDUSTRIE 13, 37, 38, 44, 51, 93, 94, 121. cf. *Mode de production*

INDIVIDUALISME 12, 82, 84, 87, 90-91, 93, 100, 111, 112, 117, 121, 122-131, 151-152, 153-165, 166, 167

- et communisme 75, 87, 109, 111, 117, 121, 125-129, 150, 167

- parasitaire 115, 122, 125, 129-131. cf. *Aliénation, Homme*

INTERNATIONALE (I<sup>re</sup>) 46, 64, 73, 75, 96-100 ; (Ille) 119

- et syndicats 64. cf. *Mouvement ouvrier, Prolétariat*

INSTINCT DE CLASSE 11, 13, 31, 95, 102

INTUITION 11, 35, 38, 39, 95, 102, 165. cf. *Art, Instinct, Science, utopisme*

IRLANDE 47

JUSTICE 13, 29, 34, 36, 50, 105, 135. cf. *Droit, Égalitarisme, Lois*

KOLKHOZE 120-121

LIBERTÉ d'opinion 29

LIGUE DES COMMUNISTES 10, 20, 76, 105

[174]

LOIS 83, 88-89, 143

- d'exception 65, 66 115,
- de fabrique 46-48. cf. *Droit, Violence*

LUTTE DE CLASSES 94-95, 97. Cf. *Classes, Crise, État, Prolétariat, Révolution, Violence*

LUXE 126-139, 144

MACHINISME 8, 44, 47, 128

- et guerre 47, 130. cf. *Industrie*

MANUFACTURE 44

MAXISME 5, 73, 117, 128-129

- genèse du - 5-7, 14, 32, 75, 86-88, 92, 107, 133
- et philosophie bourgeoise 6, 33, 91. cf. *Philosophie,*  
*Socialisme scientifique, Utopisme*

MATÉRIALISME 92-93, 113

- bourgeois 7, 12, 36, 45, 93, 104, 112

- et histoire 93. cf. *Marxisme, Philosophie, Socialisme,*

*Utopisme*

MESURES DE TRANSITION 65, 68, 100, 108. cf. *Utopisme*

MÉTAPHYSIQUE 7, 30, 87. cf. *Philosophie*

MILICE POPULAIRE 25. cf. *Armée*

MODE DE PRODUCTION 14, 33, 35, 36, 41, 43, 44, 50-51, 57, 66, 82, 84, 88, 115, 122-125, 128, 151, 155-157, 158, 159, 162, 166. cf. *Phases historiques*

MOUVEMENT OUVRIER 19, 101-102, 103

genèse du - 27, 97-100, 104, 106, 108, 125. Cf. *Classes, Mode de production, Prolétariat, Phases, Socialisme, Utopisme*

MYSTIFICATION 88-89, 150-151

MÜNZER 10-11, 14, 15, 28, 35

NAPOLÉON 1<sup>er</sup> 37, 39, 47, 132

NATIONALISATION 122

- de la rente 61-62

NÉCESSITÉ 85, 153, 155, 165. cf. *Mode de production, Phases historiques*

ONANISME 52

OPINION PUBLIQUE 144-145

[175]

ORGANISATION 20, 25, 33, 47, 76, 84, 85, 95-96, 97-100, 119, 165, 166, 167

- et spontanéité 25

- et sectes 96, 97-100, 106

- et sectes chrétiennes 27-28. cf. *Classes, Prolétariat,*

*Syndicalisme*

OWÉNISME 7-10, 11-12, 13, 17, 26, 28-29, 31, 36, 38, 44-50, 51, 53, 67-68, 78, 92, 94, 96-97, 101, 104, 112, 131

- et œuvre syndicale 8, 26, 45-46, 47, 48. cf. *Phases, Plans,*

*Syndicalisme, Utopisme*

PARASITISME 56, 129-131. Cf. *Individualisme, Gaspillage, Sciences officielles*

PARTI communiste 10-11, 14, 20, 46, 73, 89, 96-100, 101, 105, 109

- agissant 14, 35, 76, 92

autres - 20-21, 61, 79, 88, 96, 132

PAUPÉRISATION 6, 11, 43, 60, 102-103, 133, 160. cf. *Démographie*

PHALANSTÈRE 65, 96. cf. *Fouriérisme*

PHASES HISTORIQUES 5, 8, 13, 19, 28, 29-31, 35, 40, 43, 51, 66, 75, 82, 84, 94, 97, 98, 105-107, 112, 122, 125, 145, 152, 155, 160. cf. *Mode de production, Mouvement ouvrier, Prolétariat*

PHILANTROPIE 30, 48, 98, 113, 131

PHILISTINISME 84-85, 118. cf. *Classes*

PHILOSOPHIE 52, 85, 86, 87, 92, 126, 155

- de Feuerbach 52-53, 89, 91-93

- de Fichte 32, 92

- de Hegel 32-33, 43, 52, 53, 54, 57, 81, 82, 85, 87, 92, 103

- et histoire 33, 53, 57

- de Kant 32, 44, 92

- posthégélienne 57

- de Rousseau 34, 37, 90-91. cf. *Idéologie, Marxisme,*

*Matérialisme, Rationalisme, Socialisme scientifique, Utopisme*

PHYSIOCRATIE 9, 107. cf. *Fouriérisme*

PLANS UTOPIQUES 23-24, 29, 35, 39, 46, 48-49, 54-55, 64, 82, 87, 94-96, 97, 101, 103, 105, 126, 165. cf. *Utopisme*

PRODUCTION MARCHANDISE SIMPLE 41, 52, 123, 159. cf. *Mode de production*

PROGRAMME DE GOTHA 68, 108, 164

PROGRÈS 13, 17, 30, 46, 84, 85, 98, 107, 127-128, 166

PROLÉTARIATISATION 110-111. cf. *Phases historiques*

PROLÉTARIAT 14, 58, 82, 83, 102-103, 121

- et auto-émancipation 9, 14, 33, 75, 79, 94, 110-111, 119

[176]

- et constitution en classe 46, 66, 73, 94, 101, 115

- démoralisation 30, 38, 44, 95, 102-103

formation du - 38, 44, 46, 47, 60, 75, 94, 110-111, 160

- inculte 109-110

- et irréligiosité 31

- et masses arriérées 15

- et mission historique 83, 84

- et revendications 8, 45, 62, 65, 66, 87, 93, 97, 101, 120, 125.

cf. *Droit, Mode de production, Mouvement ouvrier,*

*Organisation, Phases historiques, Parti, Syndicalisme, Travail*

PROPRIÉTÉ PRIVÉE 28-29, 34, 37, 48, 88, 89-90, 106-107, 109, 110-112, 133, 140-144, 152-165

abolition de la - 61-62, 64-65, 87, 120

absence de - 83, 122

généralisation de la - 8, 79, 107-109, 164

- et travail 107. cf. *Abolition, Aliénation, Division du travail,*

*Parasitisme*

PROSTITUTION 38, 109, 133. cf. *Aliénation, Égalitarisme, Famille, Propriété, Travail*

PROUDHONISME 24, 40, 49, 60-65, 67-68, 80, 87, 97, 99, 100, 101-102, 106, 107. Cf. *Utopisme*

PSYCHOLOGIE 30, 119

RATIONALISME ou ILLUMINISME 32-39, 42, 45, 50, 81, 87, 128. cf. *Idéologie, Philosophie*

RELIGION 82-83, 87-90, 112, 134, 138, 148. cf. *Athéisme, Église*

RENVERSEMENT DE LA PRAXIS 33-34, 123

RÉPUBLIQUE 34, 61, 63, 76. cf. *État, Révolution*

RÉVOLUTION 37, 47, 51, 72, 85, 90, 92, 112, 115, 136

- de 1525 85

- de 1830 76

- de 1848 60, 62, 63, 78



- de 1917 119
- antiféodale 14-15, 36-37
- bourgeoise 19, 32, 51, 81
- contre - 180
- et forces productives 38, 46-47, 51
- française 9, 19, 37, 39, 40, 41, 44, 58, 59, 60, 76, 93, 132
- industrielle 44, 45
- partielle 107, 113
- permanente 21, 92
- politique 90-91
- sociale 92, 136
- et utopistes 95. cf. *Guerre, Violence*

RICARDIENS 8, 9, 12, 26, 107

[177]

ROBESPIERRE 79, 92. cf. Révolution

RUSSIE 15, 50-52, 119, 120, 125, 126, 129, 160

SAINT-SIMONISME 7-10, 11, 13, 14, 26, 36, 38, 39-42, 46, 52, 53, 67, 72, 75, 92, 94, 97, 100, 101, 102, 107, 150

- et crédit 72, 150. cf. Phases, Plans utopiques, Utopisme

SCIENCES 44, 50, 86, 87, 94, 96, 97, 101, 112, 120, 122, 129, 140, 150, 166

- historiques 44, 109. cf. Idéologie, Marxisme, Socialisme scientifique

SCIENCE ET INTUITION 15, 36, 39, 122

SCIENCE OFFICIELLE 22, 44, 53, 56, 58, 105, 110, 120, 130, 133, 144

SOCIALISME 10, 12, 14, 24, 98

- absolu 57-58

- éclectique 50

passage au - 15, 32

- petit-bourgeois 64-65, 67-68, 69, 97. cf. *Proudhonisme*

SOCIALISME SCIENTIFIQUE genèse du - 86-88, 92

- et philosophie bourgeoise 19, 32-33, 91, 92. cf. *Marxisme*

SOCIALISME UTOPIQUE et matérialisme bourgeois 32, 81, 106

- et révolution sociale 79. cf. *Utopisme*

SOCIALISME UTOPIQUE, ET SCIENTIFIQUE 10, 15, 19, 20-21, 40, 46, 49, 50, 65, 68, 75, 79, 81-82, 83, 85, 92, 93, 97, 105, 108, 117, 165-166

SOCIALISME VRAI 52, 53, 103, 131

SOCIALISTES ANGLAIS 77, 108, 126

- et formation ouvrière 3, 29

- et phase utopiste 26-31, 53. cf. *Angleterre, Mouvement ouvrier, Prolétariat*

SOCIALISTES FRANÇAIS 31, 77, 78, 107, 108, 131

- et phase utopiste 75, 131. cf. *France, Mouvement ouvrier, Phases historiques, Prolétariat*

SOCIALISTES RÉACTIONNAIRES 94-98, 99, 101-102, 105-106

SOCIALISTES VULGAIRES 88

SOCIAL-DÉMOCRATIE 50, 65, 96, 105, 119

SOCIÉTÉ bourgeoise 11, 48, 117, 152-153

- et individu 82, 84, 117, 121-124, 152.

- cf. *Classes, Individualisme*

SOCIÉTÉS SECRÈTES 77, 78. cf. *Utopisme*

SPÉCULATION 39, 42

- philosophique 52

[178]

SUFFRAGE UNIVERSEL 63

SUICIDE 117-121, 131-150

- et criminalité 145, 149. cf. *Criminalité*

SUPERSTRUCTURES DE CONTRAINTE 25, 97, 126. cf. *Classes, État*

SURPRODUCTION 43, 61, 123-124, 131, 155. cf. *Crise*

SYNDICALISME 31, 48, 49, 64, 65, 97, 99, 101-102, 103, 129-130

- et direction de la production 48-49. cf. *Communisme,*

*Mouvement ouvrier, Owénisme, Prolétariat*

TECHNIQUE 120, 166

THÉORIE ALLEMANDE 52-59, 67-68, 92, 105. cf. *Socialisme vrai*

TEMPS LIBRE 130

TRAVAIL 129-130

- agricole 107

- attrayant 110, 126-127

- bon de - 49, 60, 67-72

droit au - 60, 62-63, 65, 66, 108, 120, 125

- industriel 107

- manuel 65, 92, 120, 125

- productif généralisé 128-129

productivité du - 46-47, 71

réduction du temps de - 8, 46, 48, 65, 101, 127, 130

- socialisé 67. cf. *Abolition, Communisme, Division du travail, Utopisme*

SURTRAVAIL 44, 127

TROC 155, 156, 158

UTOPIISME et abolition des différences de classe 36

- et agriculture 9

- et apolitisme 11, 28, 46, 75, 76, 95, 97, 101-102

- et bons de travail 67. cf. *Bons horaires*

- et capitalisme 64

- et classe ouvrière 48, 94, 105-106

- et classes 36, 85, 94-96

- classique 11, 12, 14, 15, 73, 105

- et conciliation avec la bourgeoisie 78, 96

- et coopératives 8, 46, 49

- et crédit 40, 63, 72, 150-151. cf. *Saint-simonisme*

- et critique du droit 29
- et critique économique 7, 8-10, 121
- et critique idéologique 7, 13, 19
- et critique de la médecine 29

[179]

- et critique de la philosophie 57
- et critique de la politique 7, 9, 24
- et critique de la religion 26-31, 48
- et critique sociale 7, 14, 17, 35, 42, 48, 53, 58, 77, 95,  
130, 131, 135-136
- et culture 30, 77,  
écrits de l' 58-59
- et égalité 9, 130
- et enfance 11
- et État 9, 23, 40, 41, 60-61, 95
- et la femme 43
- et histoire 28-29, 30, 43, 50, 63, 77, 112
- et industrie 9, 40, 51
- et intuition 42, 50-52, 54
- et organisation militante 76

- et pacifisme 29-30, 49, 65, 78, 95
- et perfectibilité de l'homme 42-43, 46, 128
- et persuasion 29-30, 47, 85, 94
- et pratique 47-48, 60, 78, 104
- et réforme sociale 47-48, 64, 165
- et religion 26, 48, 94. cf. *Athéisme*
- et sectarisme 26-28, 30, 50, 64, 73, 75, 78, 96
- et sociétés par actions 72
- et transition au communisme 8-9, 10, 14, 21, 40, 48-49, 60, 62, 65, 67, 72, 95, 100, 108, 125. cf. *Colonies, Communauté, Communisme, Fouriérisme, Mesures de transition, Owénisme, Phases historiques, Plans utopiques, Saint-simonisme, Socialisme scientifique*

VALEUR 68-69, 127, 154, 162

loi de la - 127-128

- et prix 68-69, 154

VIOLENCE 12, 14, 15, 61, 63, 64, 76, 78, 110, 115, 153, 159-160

- et loi 28, 65, 159. cf. *Droit, État, Guerre, Révolution,*

## Superstructures de contrainte, Utopisme

WEITLING (système utopique de) 7, 10, 19, 20, 23-25, 50, 54, 79, 87, 105.  
cf. *Plans utopiques, Utopisme*

### Fin du texte

---

- [1] Selon la définition de Marx, le prolétariat est par nature anticapitaliste, facteur révolutionnaire de dissolution du mode de production bourgeois, « une classe de la société bourgeoise, qui n'est pas de la société bourgeoise, une classe qui est dissolution de toutes les classes » (*Introduction à la critique de la philosophie de Hegel*, 1844).
- [2] Cf. ENGELS., « Progrès de la réforme sociale sur le continent », novembre 1843, in MARX-ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français*, Petite Collection Maspero, 1974, t. I, p. 39-40.
- [3] Cf. MARX, « Notes critiques relatives à l'article : "Le roi de Prusse et la Réforme sociale. Par un prussien" », *Vorwaerts*, 7 août 1844 ; trad. fr. in *Écrits militaires*, L'Herne, 1970, p. 170-171.
- [4] Babeuf, par exemple, avait une vision plus marxiste, plus scientifique du mouvement de la société que les grands utopistes qui en appelaient à la Raison, puisqu'il savait parfaitement que la force était décisive pour imposer le communisme. Ce n'est pas seulement la violence des hommes, mais encore la force physique du mouvement économique et social qui fera surgir la société communiste des ruines du capitalisme.



[5] Cf. MARX, *Theorien über den Mehrwert*, Dietz, Berlin, vol. 26/2, p. 107.

[6] Le passage nécessairement historique au communisme ne peut être conçu que si l'on a saisi au préalable la dynamique des modes de production successifs. Cette dialectique permet de se faire une idée concrète de la nature du passage au socialisme qui est abolition de toutes les sciences de classes. Cf. « La succession des formes de production et de société dans la théorie marxiste », *Fil du temps*, n° 9 et *Faden der Zeit*, n° 5.

[7] Cf. ENGELS, *Anti-Dühring*, éd. Dietz, p. 138-139. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[8] Cf. MARX-ENGELS, *La Russie*, 10/18, p. 262-277.

En ce qui concerne la stratégie internationale liant le prolétariat des pays avancés aux partis communistes des pays coloniaux et dépendants, cf. « Thèses et additions sur les questions nationale et coloniale » (II<sup>e</sup> Congrès), *Quatre Premiers Congrès de l'I.C. 1919-1923* (réimpression en fac-similé, Maspero, 1969, p. 57-60). La conclusion en est la suivante : « Ainsi les masses arriérées, conduites par le prolétariat conscient des pays capitalistes développés, arriveront au communisme sans passer par les multiples stades du développement capitaliste » (p. 60).

[9] Le parti social-démocrate allemand de la phase idyllique du capitalisme, qui pouvait conquérir le pouvoir pratiquement sans effusion de sang, finit par glisser entièrement dans la conception pacifique et dégénéra au niveau « utopiste ». En ne citant plus que pour mémoire le but final du communisme, il abandonnait toute vision concrète de l'instauration du socialisme (qui implique nécessairement une théorie et une action qui se situe d'emblée dans le champ des rapports de force). Le praticisme et le concrétisme de la social-démocratie évincent entièrement la revendication du socialisme, repoussée dans un avenir lointain, hors de toute atteinte. Cette attitude est typique du stalinisme aussi, pour lequel socialisme est synonyme ... d'accumulation du capital et de

développement au maximum - et non abolition progressive - du marché, de l'argent, du salariat et de l'État. La société communiste de Marx-Engels n'est plus pour lui qu'une « utopie » - plus de cinquante ans après la révolution et le triomphe du « socialisme dans un seul pays » ! Cf. MARX-ENGELS, *La Social-démocratie allemande*, 10/18, notamment le chapitre intitulé « Tactique social-démocrate dans la révolution à venir ».

[10] Cf. ENGELS, *The New Moral World*, 20 janvier 1844.

Les éditeurs de Moscou et de leurs succursales n'ont pas jugé bon de publier cet article dans les *Werke* en 39 volumes, bien qu'il soit parfaitement d'Engels et ait figuré dans la *MEGA* (1931), et ce n'est que récemment qu'ils l'ont fait paraître dans le *Ergänzungsband* I. Il déplaît à ces messieurs de Moscou (qui font alliance avec tous les démocrates et hommes de bonne volonté bourgeois et se meuvent eux-mêmes dans la plus crasse idéologie bourgeoise) de constater que le mouvement ouvrier s'épure justement de tous les restes bourgeois du matérialisme en passant par la phase utopiste avant d'arriver au marxisme communiste.

Notons que ces prétendus communistes s'enlisent toujours davantage dans la philosophie matérialiste bourgeoise de l'époque de la révolution nationale française, et ce n'est pas par hasard qu'ils négligent précisément le maillon utopiste qui surmonte ce stade dans la transition au marxisme.

[11] Engels fait allusion au compte rendu publié par la commission d'enquête de Zurich, signé par le juriste et politicien réactionnaire Carl Bluntschli et intitulé : « Les Communistes en Suisse d'après les documents trouvés chez Weitling. Reproduction textuelle du rapport de la commission d'enquête préparé pour le gouvernement de l'état de Zurich. 1843. »

[12] Dans la *Contribution à l'histoire de la Ligue des communistes*, Engels écrit à ce propos : « La Ligue des communistes n'était alors en fait qu'une section allemande des sociétés secrètes françaises, notamment de la *Société des Saisons* dirigée par Barbès et Blanqui avec laquelle

elle était en relations étroites. Les Français (de la Société des Saisons) lancèrent une grande action le 12 mai 1839 : les sections de la Ligue y participèrent et furent donc entraînées dans la défaite commune. » (Cf. MARX-ENGELS, *Le Parti de classe*, Petite Collection Maspero, 1973, t. II, P. 19.)

Au stade utopiste du mouvement ouvrier correspondent aussi des modes d'organisation - trop larges ou trop restreints par rapport au mode d'organisation du prolétariat moderne, surtout en l'absence de la base de syndicats.

[13] Engels fait sans doute allusion au parti dirigé par Blanqui, qui dû rester clandestin, étant donné aussi la législation et la répression de cette époque, cf. *Le Parti de classe*, t. II, p. 19.

[14] On voit combien la méthode d'Engels lui-même était déjà matérialiste et historique, face au mouvement utopique. Il savait fort bien que, dans le processus de la révolution permanente, non seulement l'économie mais encore les institutions politiques bourgeoises étaient nécessairement des conditions préalables de la société communiste, cf. MARX-ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français. I. Tactique dans la révolution permanente*.

[15] Engels fait allusion à son article intitulé « Progrès de la réforme sociale sur le continent » (cf. trad. fr. *Le Mouvement ouvrier français*, t. I, p. 38-52). Engels y décrit l'état des partis ouvriers en 1843 ainsi que leur évolution (p. 45-48),

[16] Nom que se donnaient (d'après le livre I de Moïse, 24, 60) les paysans qui s'étaient soulevés en Galles du Sud de 1843 à 1844 contre les taxes de voirie. Ils s'habillaient de vêtements de femme pour détruire de nuit les postes de perception des redevances et les barrières de douane.

[17] WEITLING, *Garanties*, p. 228 [cité par Engels].

[18] *Ergänzungsband*, dans lequel cet article est traduit de l'anglais, rend *majority* par *Vorrang* (privilège hiérarchique). En fait, Engels parle effectivement de l'abolition du système démocratique majoritaire au

sein de la société communiste, les fonctions n'y étant pas assumées par ceux qui savent séduire la majorité, donc les plus vils, comme le montre notre époque de télévision, mais tout bonnement par ceux qui sont les plus capables de remplir la fonction qu'exige un travail donné.

Lénine a repris à son compte le but de la société communiste, à savoir l'abolition finale de tout Etat et donc de la démocratie, cf. *L'État et la Révolution*, chap. 6 : « Engels et la suppression de la démocratie. »

Engels avait une vue parfaitement historique sur le processus de la démocratie : « L'égalité démocratique est une chimère : la lutte des pauvres contre les riches ne peut donc être menée jusqu'à son terme ultime sur le terrain de la démocratie ou de la politique en général. Cette phase n'est donc qu'un point de transition, car c'est le dernier moyen purement politique que l'on puisse employer, car aussitôt après il faut que se développe un élément nouveau, un principe dépassant tout élément politique : celui du socialisme. » (« La Situation de l'Angleterre. La Constitution anglaise », *Vorwärts*, octobre 1844.)

Ayant ainsi épuré ce qu'il y avait d'utopique, c'est-à-dire a-historique dans le rejet de la démocratie et l'abolition de l'État, Engels pouvait mettre en évidence que, chez Proudhon lui-même ce germe de communisme affleurait malgré tout son contexte petit-bourgeois et l'incohérence voire l'absence des moyens pour le réaliser : « Il [Proudhon] y fait, en outre, quelques REMARQUES fort intelligentes sur les formes de gouvernement. Après avoir observé que toute forme de gouvernement est à rejeter, qu'il s'agisse de démocratie, d'aristocratie ou de monarchie, que le gouvernement s'appuie sur la force et que même dans le meilleur des cas possibles la force de la majorité opprime la minorité plus faible, il en vient à la conclusion : « Nous voulons l'anarchie ! » Ce dont nous avons besoin, c'est l'anarchie, c'est-à-dire le gouvernement exercé par nul être humain, la responsabilité de chaque particulier devant personne d'autre que lui-même. » (Engels, « Progrès de la réforme sociale sur le continent », trad. fr. in MARX-ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français*, 1, p. 51.)

Aux yeux de Marx-Engels, ce processus devait être le résultat d'une longue activité de classe combinant spontanéité et organisation en vue d'abolir

toutes les superstructures de contrainte politiques de classe afin que les producteurs puissent exercer enfin librement leur action vitale. Au moment de la Commune, les producteurs commencèrent à s'organiser d'abord *politiquement* de manière *démocratique* dans ce but : « Dans une brève esquisse d'organisation nationale que la Commune n'eut pas le temps de développer, il est dit expressément que la Commune devait être la forme *politique* même des plus petits hameaux de campagne et que dans les régions rurales l'armée permanente devait être remplacée par une milice populaire à temps de service extrêmement court. Les communes rurales de chaque département devaient administrer leurs affaires communes par une assemblée de délégués au chef-lieu de département, et ces assemblées de département devaient à leur tour envoyer des députés à la délégation nationale à Paris ; les délégués devaient être à tout moment révocables et liés par un mandat impératif de leurs électeurs. Les fonctions, peu nombreuses, mais importantes qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on l'a dit faussement, mais devaient être acquittées par des fonctionnaires communaux, autrement dit strictement responsables. » (MARX, *La Guerre civile en France*, Ed. sociales, p. 43.)

Et Engels remarquait dans son Introduction de 1891 à *La Guerre civile en France* que la Commune avait en somme mis en place « une organisation qui - comme Marx le dit très justement dans la *Guerre Civile* - DEVAIT ABOUTIR au communisme, c'est-à-dire à l'*exact opposé de la doctrine de Proudhon*. C'est aussi pourquoi *la Commune fut le tombeau de l'école proudhonienne du socialisme* ». En effet, après la critique théorique, les faits et la praxis même - à laquelle les proudhoniens avaient contribué - ruinèrent cet utopisme immédiatiste.

[19] Cf. ENGELS, « Lettres de Londres » (III), in *Schleiermacher Republikaner*, 9 juin 1843.

Sur un ton familier, Engels formule ici la différence - que fait aussi Marx, par exemple, dans le IV<sup>e</sup> livre du *Capital* (chap. 21) entre le *socialisme* de Fourier et Saint-Simon, d'une part, et le *communisme* d'Owen, d'autre part (celui-ci étant plus pratique, syndical et économique) .

« Dans la période ricardienne de l'économie politique, il y a aussi l'opposition communiste (Owen) et socialiste (Fourier, Saint-Simon). Ce dernier encore uniquement dans ses tout premiers débuts. »

Il n'est pas contradictoire, au contraire, que la critique du matérialiste Owen parte de l'athéisme qui s'oppose aux idéologies religieuses des classes dominantes anglaises, mais n'est qu'un premier pas, une sorte de transition, vers l'idéologie purement communiste. La critique de la religion n'est-elle pas la polémique la plus tangible des communistes contre l'idéologie dominante sous le capitalisme aussi bien juvénile que sénile ? Dans les *Manuscripts parisiens*, Marx écrit que partout le mouvement ouvrier part de la base historique réelle, et ce aussi pour développer sa propre idéologie : « Il est normal que chez les différents peuples le tout début du mouvement parte à chaque fois de la vie réelle du peuple, qui se déroule ou bien dans la conscience, ou bien dans la vie extérieure, selon qu'elle est davantage idéale ou matérielle. Le communisme commence aussitôt - Owen - avec l'athéisme, qui est encore bien loin d'être le communisme et n'est guère qu'une abstraction. »

[20] On notera comment, dans cette première phase du mouvement ouvrier, la lutte s'effectue encore sur le terrain même de la religion ; les ouvriers anglais reprenaient les mêmes armes que l'adversaire pour le battre - halls de réunion ou chapelle, chaque communauté regroupant tous ceux qui ont les mêmes idées, etc. Cette forme d'organisation est évidemment très ample, mais guère efficiente.

[21] Engels cite de nombreux exemples de cet utopisme apolitique et non violent, de ces luttes « pacifiques » menées durant cette phase première du socialisme, dans les textes où il relate l'histoire du mouvement ouvrier anglais de cette époque. Cf. par exemple, MARX-ENGELS, *Écrits militaires*, p. 137-149. Bien qu'en théorie la révolution fût encore possible de manière relativement pacifique en Angleterre à cette époque, Engels - en communiste dans la tradition des Babeuf et Münzer - avertissait les Anglais : « La seule idée qui animait à la fois les ouvriers et les chartistes, était celle d'une révolution par la voie légale, ce qui représente une contradiction dans les termes, une

impossibilité pratique : ils échouèrent à vouloir l'exécuter. Et, de fait, la première mesure qui leur était commune à tous - l'arrêt du travail dans les fabriques - était déjà violente et illégale. Toute cette agitation manquant de consistance, elle eut été écrasée dès le début, si les autorités, totalement prises au dépourvu, n'avaient hésité et manqué de moyens importants. » Cf. « Les Crises anglaises » (9 décembre 1842), in *Écrits militaires*, p. 142.

[22] Cf. ENGELS, *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, extrait du chapitre « Mouvements ouvriers ». En ce qui concerne les « Phases successives du mouvement ouvrier » anglais de cette époque, voir MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, Petite Collection Maspero, 1972, t. I, p. 26-49. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[23] Socialistes naturellement au sens général, et non au sens owénien du mot. [Note d'Engels à l'édition de 1892.]

[24] Engels fait montre ici d'un bel esprit dialectique : pour se hausser au niveau du parti prolétarien moderne, chartistes (liés au mouvement politique) et socialistes (issus de l'owénisme et du syndicalisme) devront non seulement se combiner, mais encore rétrograder un bref laps de temps au niveau politique du mouvement français moins avancé socialement que l'anglais. C'est en ce sens qu'au début de son article, déjà cité, « Progrès de la réforme sociale sur le continent », de 1843, Engels écrivait que l'Angleterre, la France et l'Allemagne étaient arrivées au communisme par trois côtés différents - respectivement l'économie, la politique et la théorie - et que « l'évolution *politique* de la France montre, par exemple, clairement comment devra se dérouler l'histoire des chartistes anglais ».

[25] La lutte militante de l'athéisme, qui se place encore sur le terrain de l'adversaire pour le démolir à sa base, a forcément un caractère outrancier qu'exige la lutte pratique et révolutionnaire. Il n'y aura plus cependant d'athéisme militant dans la société socialiste, lorsque le problème de Dieu, d'un être qui domine les hommes, aura cessé de se poser, l'humanité pouvant alors dominer elle-même la nature.

[26] Cf. ENGELS, Le Développement du socialisme, de l'utopie à la science, 1882. Cf. également Socialisme utopique et socialisme scientifique, chap. I, traduit par Paul Lafargue en 1880 (Ed. sociales, 1959).

Engels montre d'abord que le socialisme moderne est issu des conditions matérielles de la société et de la production capitaliste, dont le pôle progressif, le prolétariat, est porteur d'une société nouvelle, communiste. Puis, sur cette base matérialiste, il admet que, par sa *forme*, la nouvelle théorie se relie *pour commencer* au fonds d'idées de la phase précédente, notamment des idées révolutionnaires de la bourgeoisie, surtout de la plus classique - la française. Cependant Engels dit aussi dans sa préface de 1882 à l'édition allemande que le socialisme se rattache aussi à Kant, Fichte, Hegel, soit les philosophes bourgeois révolutionnaires de l'Allemagne. Cette mention complète la liste des philosophes bourgeois révolutionnaires de l'Angleterre et de la France.

Cependant, ce n'est pas par hasard si Engels s'attache surtout à montrer la filiation *formelle* du socialisme moderne au rationalisme français, car c'est l'expression directe des luttes matérielles et historiques qui sous-tendent et expliquent la genèse de cette philosophie. En l'absence de grandes luttes sociales, internationalement connues, la philosophie allemande - qui n'en a pas moins une base matérielle et sociale certaine - pouvait moins bien servir à la démonstration matérialiste et historique d'Engels, en raison de son caractère plus spécifiquement *philosophique*.

Dans la longue introduction de son texte, Engels avait montré la filiation du socialisme moderne avec le mouvement social et intellectuel d'Angleterre. Le lecteur s'y reportera utilement pour la partie *économique* de la genèse du socialisme moderne.

[27] C'est ce qu'affirme Hegel dans le passage suivant sur la Révolution française : « *D'un seul coup*, c'était la pensée et la notion de droit qui prévalurent, et le vieil échafaudage de l'injustice ne pouvait y résister le moins du monde. C'est donc sur cette notion de droit que l'on érigea maintenant la Constitution, et c'est sur cette base que tout devait désormais reposer. Depuis que le soleil brille au firmament et que les



planètes gravitent autour de lui, on n'avait jamais vu l'homme se dresser sur sa tête, c'est-à-dire partir de ses idées pour modeler la réalité d'après elle. Anaxagore avait dit le premier que la pensée, la raison, gouvernait le monde. Or voilà que l'homme en était venu à reconnaître que l'idée devait gouverner la réalité spirituelle. Il s'agissait d'une *glorieuse aurore célébrée par tous les êtres pensants. Une émotion sublime* a parcouru toute cette époque, *un enthousiasme de l'esprit a fait tressaillir le monde entier* - comme si le Divin venait de se réconcilier avec le Monde. » (HEGEL, *Philosophie de l'histoire*, 1840, p. 535.) Ne serait-il pas grand temps de mobiliser la loi antisocialiste contre le danger public que représentent les doctrines révolutionnaires de feu le professeur Hegel ? [Note d'Engels.]

Remarquons à ce propos que les recherches sur Hegel les plus récentes ont démontré que Hegel lui-même, par crainte du pouvoir, avait accepté d'accommoder ses idées avec la philosophie du pouvoir, confirmant l'impuissance pratique de la bourgeoisie allemande *et de ses idéologues* à traduire ses aspirations et ses idées dans la réalité. Ce soin incombe au « révolutionnaire » Bismarck qui, en un processus mi-révolutionnaire mi-contre-révolutionnaire, accomplit la mission historique de la bourgeoisie en Allemagne. L'échec des philosophies bourgeoises devenait patent, au niveau historique, chez les Allemands, et notamment chez Hegel qui fut l'expression la plus haute de la philosophie allemande, en même temps que son échec. Le marxisme ne reprend pas les idéologies en faillite, ni ne les rafistole pour son compte.

[28] Le rapport entre la base matérielle, économique, et la superstructure politique et idéologique est le suivant : à la fin du féodalisme, par exemple, la bourgeoisie, comme état ou ordre, a déjà développé une certaine industrie et des manufactures ainsi que des salariés et prolétaires, mais les superstructures féodales de l'État et du droit l'empêchent de se développer et consolident, au contraire, la base économique surannée du féodalisme. Là-dessus, la bourgeoisie prétend faire prévaloir ses idées et son droit pour modeler un monde nouveau, qui sera construit à son image. Le prolétariat de la société capitaliste se trouve dans le même rapport vis-à-vis de la bourgeoisie, que celle-ci,

en son temps, vis-à-vis des puissances féodales : il veut réaliser ses idées et modeler une nouvelle forme sociale (mais il sait, lui, que c'est sur la base matérielle donnée, la socialisation des forces productives déjà existantes, qu'il se rebelle contre l'appropriation privée). Il est donc consciemment matérialiste. Ce processus est ce que nous avons appelé le *renversement de la praxis* au moment de la révolution, les idées semblant précéder les rapports matériels. Pour la bourgeoisie révolutionnaire, ce processus était *aliéné*. Elle n'en voyait pas la base matérielle, comme le marxisme, et - faisant une révolution partielle pour le profit d'une classe, certes progressive, mais très transitoirement seulement, pour l'ensemble des humains - ne pouvait s'apercevoir que les idées bourgeoises, d'après lesquelles le nouveau monde était modelé, étaient éphémères et partiales, ne correspondant pas à toute l'évolution et à toute la réalité complexe, et entreraient bientôt en contradiction avec les faits et la masse des hommes. En somme, ses idées étaient mystificatrices : il n'est pas vrai qu'un monde vraiment rationnel triomphait.

[29] Après avoir montré que la philosophie bourgeoise de la Raison avait fait faillite, en devenant idéaliste, de sorte qu'elle entre en contradiction avec les développements de sa propre base matérielle, Engels passe à l'étude de la genèse du *socialisme utopique*, en analysant les premiers mouvements matériels du communisme, qui n'eurent, eux, rien d'utopique, bien qu'ils aient été menés par une classe encore embryonnaire du prolétariat.

Ce n'est donc pas à la philosophie bourgeoise que se rattache le socialisme scientifique de Marx-Engels. Certes les grands utopistes utiliseront la raison née à l'époque bourgeoise pour asseoir et justifier leurs systèmes fantastiques, mais l'histoire et le marxisme feront la critique de cette enveloppe formelle, due à l'immaturité de l'époque.

Le marxisme se rattache en substance aux « germes de communisme » engendrés par ces premiers heurts violents de classe et les polémiques des utopistes après l'instauration de la société capitaliste. L'utopisme sert donc de moyen terme dans cette filiation, dont le processus est dialectique : les germes communistes devront être dégagés de leur

gangue bourgeoise, idéaliste et inconsciente des processus matériels de l'histoire et de l'économie, et le marxisme donnera un caractère scientifique à l'intuition première, en la rattachant au déterminisme social. Selon l'expression d'Engels, les utopistes sont au communisme moderne ce que les philosophes de la nature sont aux sciences naturelles conscientes et dialectiques. Dans ce processus d'évolution, la philosophie, comme intuition et poésie, acquiert une valeur scientifique, qui ne tue pas la poésie, mais la réalise.

[30] Après avoir mis en évidence les éléments « utopiques », liés chez Saint-Simon aux idées bourgeoises dues aux conditions d'immaturité de son époque, Engels passera, dans son texte, à la mise en évidence des « germes » de communisme véritable que reprendra, sous une forme supérieure, le socialisme scientifique. Ainsi il établit que la théorie communiste a sa filiation dans les luttes pratiques et intellectuelles des travailleurs, depuis l'embryon de classe de l'aube de la société bourgeoise à la classe développée du prolétariat moderne. Cette conception *de classe* fait, par définition, abstraction des *individus* et de leur origine sociale - surtout au début du mouvement ouvrier et chez les utopistes qui sont encore si imprégnés d'idéologie bourgeoise de la raison - pour ne voir que leur contenu, leur signification *sociale*. Marx a réglé définitivement cette question dans le *Manifeste*, en évoquant le *fait d'expérience* du passage d'hommes des classes supérieures à des positions des classes inférieures, qui se produit au niveau économique comme au niveau politique et idéologique dans le mouvement de l'histoire.

[31] Cf. la lettre 8 de Saint-Simon : « Correspondance politique et philosophique. Lettres de H. Saint-Simon à un Américain », dans le recueil de 1817 intitulé *L'Industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*, Paris, t. 2.

[32] Engels fait manifestement allusion à la propagande verbale et démagogique de Bakounine et de ses partisans anarchistes. En fait, l'abolition de l'État est une vieille revendication communiste, liée aussi aux réminiscences dans les esprits de la société sans classe du

communisme primitif, forme qui, au siècle dernier, subsistait à l'échelle locale dans de nombreuses régions d'Europe et à une large échelle en dehors de, l'Europe. L'intérêt de cette réminiscence chez Saint-Simon, c'est qu'elle est liée à une évolution économique des sociétés modernes, qui la rend de nouveau actuelle, alors que chez Proudhon, par exemple, elle se greffe sur la base de la société de l'échange et de la petite production mercantiles, phase de la production marchande simple à partir de laquelle se développe la production capitaliste moderne ; autrement dit, elle a un caractère réactionnaire, étant donné que le capitalisme lui-même a surmonté déjà cette phase première.

De toute façon, ce qui distingue la stérile revendication de l'abolition anarchiste de l'État, C'est qu'elle doit être réalisée sans transition, alors qu'il faut *d'abord*, durant une longue période, un État prolétarien pour abattre, à l'intérieur et à l'extérieur, les formes économiques et politiques capitalistes et précapitalistes, puis une évolution où cet État entre en veilleuse à mesure de la disparition croissante des vestiges des anciennes sociétés et productions.

À la fin du recueil *Utopisme et communauté de l'avenir*, nous avons reproduit (p. 174-178) un article inachevé d'Engels sur la *suppression de l'État* afin de démontrer que cette formule n'a de sens que chez les communistes matérialistes.

[33] Engels fait allusion à deux écrits de Saint-Simon et de son disciple Augustin Thierry : De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale. Paris, 1814 ; et Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815, Paris, 1815.

[34] Cf. FOURIER, *Théorie des quatre mouvements*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1841, t. 1 p. 195-196. Cf. à ce propos aussi le magnifique passage de Marx sur la femme, dans lequel il commente Fourier in *Manuscrits parisiens*, Ed. sociales, p. 86-87 : « Dans ce rapport [de l'homme avec la femme] apparaît aussi dans quelle mesure le besoin de l'homme est devenu un besoin humain. »

[35] Cf. FOURIER, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris, 1870, p. 35. [Référence donnée par Engels.] [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[36] Cf. FOURIER, [Théorie de l'unité universelle](#)

[37] Engels avait le plus grand respect pour Owen, comme en témoigne l'épisode suivant : « Dimanche dernier je suis allé à John Street, où le vieil Owen faisait une conférence à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire. En dépit de ses idées fixes, le Vieux se montra plein d'ironie et d'amabilité. À peine le vieux monsieur avait-il achevé son discours que l'un des adhérents du *Kosmos* se précipita sur lui et lui glisse dans la main un numéro du *Kosmos*, en lui déclarant qu'il reflétait ses principes. Et le Vieux de le recommander effectivement à son auditoire. C'est par trop drôle ! » (Engels à Marx, 21 mai 1851.)

[38] Il peut sembler contradictoire après ces éloges d'Engels à propos de l'ample activité d'Owen de lire ce qui suit chez Marx : « À une époque où les rapports sociaux n'étaient pas encore assez développés pour permettre à la classe ouvrière de se constituer en parti politique, les premiers socialistes (Fourier, Owen, Saint-Simon, etc.) ont dû fatalement se borner à imaginer une société modèle de l'avenir, et CONDAMNER TOUTES LES TENTATIVES PRATIQUES DES OUVRIERS EN VUE D'AMÉLIORER LEUR SITUATION ACTUELLE : GRÈVES, SYNDICATS, ACTIONS POLITIQUES. (*Indifférence en matière politique.*)

Toute la différence entre socialisme utopique et socialisme scientifique est précisément, comme il ressort lumineusement de l'Adresse de la Première Internationale, que pour les utopistes le prolétariat est encore une masse souffrante et passive, tandis que celui du communisme moderne développe consciemment son activité de classe au plan théorique, politique et économique, en s'organisant lui-même dans la lutte en parti politique de classe.

Le mérite d'Owen, qui fut l'utopiste le plus proche de la phase moderne du prolétariat, est d'avoir brandi le drapeau des intérêts de la masse ouvrière à l'époque où elle n'existait pas encore comme classe en soi,

organisée en parti politique, mais opérait son premier pas vers la constitution en classe, en s'organisant en syndicat - « Quand Robert Owen, immédiatement après les dix premières années de ce siècle, soutint théoriquement non seulement la nécessité d'une limitation de la journée de travail, mais encore établit réellement la journée de travail dans sa fabrique de New-Lanark, on se moqua de cette innovation comme d'une utopie communiste. On persifla son « union du travail productif avec l'éducation des enfants », et les coopératives ouvrières qu'il appela le premier à la vie. Aujourd'hui, la première de ces utopies est une loi d'État, la seconde figure comme phrase officielle dans tous les *Factory Acts*, et la troisième va jusqu'à servir de manteau pour couvrir des manœuvres réactionnaires. » (MARX, *Le Capital*, I, Ed. sociales, t. 1, p. 293, note.)

À propos de l'activité syndicale personnelle d'Owen, cf. MARX-ENGELS, *Utopisme et communauté de l'avenir*, Petite Collection Maspero, 1976, seconde partie, p. 110-113.

[39] Ces citations sont extraites du mémoire intitulé *La Révolution dans l'esprit et la pratique* qu'Owen envoya au Gouvernement provisoire français en 1848, ainsi qu'à tous les « républicains rouges, communistes et socialistes d'Europe » et même à « la reine Victoria et ses conseillers responsables ».

[40] Cf. *The Book of the New Moral World, containing the Rational System, of Society, founded on Demonstrable Facts, developing the Constitution and Laws of Human Nature and of Society*, London, 1842-1844.

[41] En 1812, Owen avait proposé à un meeting de Glasgow une série de mesures destinées à alléger la situation de tous les enfants et adultes travaillant dans des filatures de coton. Le projet de loi correspondant, présenté au Parlement en juin 1815, ne fut adopté qu'avec de graves mutilations par le Parlement en 1819. La loi ne s'appliquait qu'aux fabriques de coton, et interdisait seulement le travail des enfants de moins de 9 ans (le projet d'Owen parlait de 10 ans) et ne limitait le temps de travail à 12 heures que pour les moins de 16 ans (Owen avait réclamé

que le travail de *tous* les ouvriers ne devait pas dépasser dix heures et demie).

Dans le texte qui suit celui-ci, nous rassemblerons les passages épars de l'œuvre de Marx-Engels sur les grands utopistes, et nous soulèverons de nouveau l'aspect syndical de l'action d'Owen.

[42] En octobre 1833, Owen présida le congrès des sociétés coopératives et des syndicats, où fut formellement fondée la *Grande Association nationale des syndicats*, dont le programme et les statuts furent adoptés en février 1834. Dans l'esprit d'Owen, cette fédération syndicale devait prendre en main la direction de la production. Il s'agit là d'un germe génial au sein de l'utopisme d'une idée du communisme scientifique, cf. à ce propos les conceptions de Lénine lui-même in MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, t. 1, chap. 2 : « Internationale, syndicats et associations de production », p. 108-110, 64-67.

L'idée était utopique chez Owen, en ce sens notamment qu'il concevait ce moyen de lutte comme pacifique, alors que chez Marx-Engels les syndicats sont précisément l'école de guerre du socialisme. La fédération d'Owen ne se heurta pas moins à une opposition féroce de la part de l'État et des classes bourgeoises : elle dut se dissoudre en août 1834.

[43] Les *Equitable Labour Exchange Bazzars*, bazars pour un échange équitable des produits du travail, furent créés dans plusieurs villes d'Angleterre par des coopératives ouvrières, le premier en fut créé par Owen en septembre 1832 à Londres et se maintint jusqu'en juin 1834. Marx critiqua les limitations de ce projet dans son *Anti-Proudhon* dès 1847, cf. *Misère de la philosophie*, chap. 1, § 2, la valeur constituée ou la valeur synthétique (dernière partie). Proudhon tenta de créer une Banque d'échange au cours de la révolution de 1848-1849. Il créa à Paris le 31 janvier 1849 la Banque du peuple, qui n'exista que deux mois, sur le papier : « Elle fit faillite avant même d'avoir pu se mettre en marche » (Marx). Cf. la critique de Marx des bons de travail au point de vue économique dans les *Grundrisse*, 10/18, t. 1, p. 148-153. Les bons de travail tels qu'ils sont repris par Marx ne sont pas un moyen d'échange du socialisme, mais un moyen encore contradictoire

pour abolir la monnaie, un moyen de transition. Cf. également les longues citations d'Owen reproduites par Marx dans les *Grundrisse*, 10/18, t. 3 chap. : « Owen et sa conception historique de la production industrielle (capitaliste) », p. 355-358.

À propos du système de banque chez Proudhon, cf. MARX-ENGELS, *Correspondance (1849-1851)*, Ed. sociales, 1971, t. 2, p. 276-277, 281-284, 287-288, 361.

[44] Engels écrit à ce propos à Bebel, le 29 octobre 1884 : « La Commune fut à la fois le tombeau du *vieux* socialisme spécifiquement français et le berceau du nouveau communisme international pour la France » (cf. MARX-ENGELS, *La Social-démocratie allemande*, 10/18, p. 187). [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[45] Dans le passage suivant extrait de la « Postface de 1894 » aux *Problèmes sociaux de la Russie* (trad. fr. in MARX-ENGELS, *La Russie*, 10/18, p. 262-277), Engels montre clairement qu'Owen s'appuyait dans ses intuitions communistes sur les éléments sociaux développés par la production capitaliste et non sur des réminiscences passées de communisme primitif. Engels en profite pour éclairer les liens qui existent entre les vestiges de communisme primitif à l'époque bourgeoise et le communisme moderne.

[46] Cf. ENGELS, *Deutsches Bürgerbuch für 1846*, Mannheim, 1846, p. 1-4, 52-56.

L'âpreté polémique de ce texte confirme le mépris du marxisme pour la philosophie allemande, qui a dégénéré après Hegel et Feuerbach. En se tournant vers la recherche scientifique des conditions réelles du prolétariat développé des pays industriels, Marx-Engels ne font que confirmer ici leur projet antérieur : s'occuper de l'original mouvement socialiste : « Il faut laisser de côté la philosophie [...], il faut en sortir d'un bond, et se mettre à l'étude de la réalité comme un homme ordinaire ; sur le plan littéraire il existe pour cela une matière énorme que les philosophes, naturellement, ignorent [...]. La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel »



*L'idéologie allemande*, chap : « Le Concile de Leipzig. III. Saint Max ».

Ce texte devait faire partie de la « bibliothèque » des auteurs socialistes avec laquelle Marx-Engels voulaient faire connaître en Allemagne les idées communistes surgies en Angleterre et en France. Il prépare également la polémique contre le « socialisme allemand vrai » que Marx-Engels attaquent dans la seconde partie de *L'idéologie allemande*, notamment chap. IV : « Karl Grün, le mouvement social en France et en Belgique... », qui traite du saint-simonisme, du fouriérisme, du cabettisme et du proudhonisme (cf. Ed. sociales, p. 535-586).

[47] L'utopisme étant lié à l'époque plus ou moins radicale de la révolution politique et économique bourgeoise, il est assez faible en Allemagne et bientôt galvaudé par des beaux esprits. Selon l'expression de Marx, le prolétariat allemand est né assez tard, sur la base d'un capitalisme déjà historiquement assez développé. Il doit au début se tourner vers l'Angleterre et la France.

[48] Weitling était lié essentiellement aux artisans allemands et aux prolétaires qui étaient disséminés en Suisse et en France surtout.

[49] Les écrits de Fourier renferment effectivement des descriptions fantastiques de mutations qui devraient se produire à l'avenir dans la nature : changement du goût désagréable de l'eau marine, formation de couronnes solaires irradiant la chaleur aux pôles, transformation de bêtes sauvages en utiles animaux domestiques, etc.

[50] Si le monde futur connaîtra des transformations inouïes, sur la base de l'humanisation du monde par le travail et le savoir collectifs, Fourier n'avait pas si tort de penser que le monde physique lui-même deviendra plus agréable pour les hommes : « Pour le socialiste, toute l'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la *génération de l'homme par le travail humain*, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme : c'est pour lui la preuve tangible et irréfutable de sa génération (production) par lui-même, du procès de sa genèse. » (Cf. MARX

*Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, chap. : « Propriété privée et communiste ».)

[51] Cf. *La Phalange. Revue de la science sociale*, Paris, Aux bureaux de « La Phalange », 1845, XIVO année, 1<sup>re</sup> série in-8° Publication des manuscrits de Fourier : « Section ébauchée des trois unités externes », p. 1-42 du numéro de janvier-février.

[52] Dans sa lettre à Marx du 19 août 1846, Engels s'était indigné sur le traitement que les éditeurs de *La Phalange* avait fait subir à Fourier, et avait souligné qu'ils n'avaient aucune influence de parti, et il avait ajouté : « De toute façon, ces messieurs les fouriéristes deviennent chaque jour plus ennuyeux. ». Cf. traduction française dans la partie consacrée aux utopistes français du recueil de MARX-ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français*, t. I, p. 73-74.

[53] Engels donne ensuite sa traduction du texte de Fourier que nous ne reproduisons pas ici. Elle porte sur les sept premiers chapitres du manuscrit inachevé « Les Trois Unités externes », publié après la mort du grand utopiste. Fourier y analyse le commerce en général et décrit les divers types de faillite. Engels intégra à ce texte certains passages éliminés par l'auteur pour les incorporer dans la *Théorie des quatre mouvements*, mais supprima certains passages renfermant des digressions fantastiques sur le futur et des allusions incompréhensibles pour ses compatriotes allemands.

[54] La « mer de foie » est une mer légendaire dans les flots visqueux de laquelle les navires se bloquaient. Ici Engels, en l'adaptant, cite un passage « dans la désertique mer du monde insondable on s'enfonce », tiré du poème *Die Goldene Schmiede* du poète allemand de l'époque médiévale Konrad von Würzburg.

[55] Cf. « Le Discours de Proudhon contre Thiers », *La Nouvelle Gazette rhénane*, 5 août 1848.

On ne sait si cet article est de Marx ou d'Engels - ce qui au fond est indifférent.

Les textes qui suivent illustrent de manière admirable la dialectique complexe d'une revendication utopiste - en l'occurrence le droit au travail d'un Fourier, par exemple. Au lieu d'une panacée, le marxisme y voit l'une de ces mesures partielles et encore contradictoires - intenables selon l'expression du *Manifeste* - qui tendent à l'abolition du capitalisme dès lors que la mesure se généralise à tous les hommes et s'articule sur toutes les autres pour évoluer à son tour.

Le marxisme est cohérent, lorsqu'il met en évidence un courageux discours de Proudhon après avoir fait la critique de tout son système : le proudhonisme a été un maillon historique dans la formation du prolétariat français, comme le blanquisme.

[56] Le droit au travail a été la revendication des ouvriers de Lyon qui montèrent les barricades avec le mot d'ordre : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant. » C'est l'une des mesures typiques de *généralisation de mesures bourgeoises qui dépassent l'ordre bourgeois*. Marx le définit comme suit : « Le droit au travail est au sens bourgeois un contresens, un désir vain et pitoyable ; mais derrière le droit au travail, il y a le pouvoir sur le capital ; derrière le pouvoir sur le capital, l'appropriation des moyens de production, leur subordination à la classe ouvrière associée, c'est-à-dire la suppression du salariat, du capital et de leurs relations réciproques. » C'est au nom du droit au travail que les utopistes fondèrent les phalanstères et les home-colonies, et que la Commune de Paris réquisitionna les usines abandonnées par leurs patrons capitalistes afin de les tenir en activité ainsi que les ouvriers. C'est d'après ce dernier exemple notamment qu'Engels demandait que les domaines d'État soient distribués en Allemagne aux paysans, en vue de faire sauter la classe des hobereaux, c'est-à-dire la base même de l'État bismarckien. Cf. MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, t. II, chap. « Droit au travail », p. 191-235.

[57] Les proudhoniens, ayant encore des germes de communisme au milieu de tout un fatras d'idées petites-bourgeoises, ils pouvaient encore évoluer à une époque où dans la société française elle-même l'évolution se faisait de rapports petits-bourgeois à des rapports de classe modernes. C'est pourquoi. Marx put les accueillir dans l'Internationale

afin de les faire évoluer : « Lorsque Marx fonda la Première Internationale, il rédigea les statuts généraux de manière que tous les socialistes de la classe ouvrière de cette époque pussent y participer : proudhoniens, pierre-lerouxistes et même la partie la plus avancée des syndicats anglais. Ce n'est que grâce à cette large base que l'Internationale est devenue ce qu'elle fut : le *moyen de dissoudre et d'absorber progressivement* ces petites sectes, à l'exception des anarchistes, dont la soudaine apparition dans les différents pays n'a été que la réaction violente de la bourgeoisie contre la Commune. » (Cf. Engels à Sorge, 12 septembre 1874.)

[58] Allusion à la *Misère de la philosophie* (1847) de Marx.

[59] Marx a repris la critique du système bancaire de Proudhon dans les *Grundrisse*, dans la polémique menée contre le Proudhonien Darimon (cf. *Grundrisse*, 10/18, t. I, p. 83-182).

[60] Chez Proudhon, les mesures économiques, parce qu'elles ne sont jamais que des mesures particulières, des recettes qui ne sont liées ni à l'ensemble des mesures de transition du capitalisme au socialisme, ni à la force qui les réalisera (les ouvriers révolutionnaires et l'État de la dictature du prolétariat), ne sont plus que des réformes isolées - de « pâles illusions ». Elles sont donc condamnées à rester dans les rapports capitalistes généraux, d'où la critique aussi bien particulière de chaque mesure proudhonienne que générale de son « système économique de société », tous deux ne dépassant pas le niveau petit-bourgeois. Seul le marxisme en sauve des éléments isolés (germes) en les développant systématiquement.

[61] Cf. Engels à Bernstein, 23 mai 1884.

Dans cette lettre, Engels décrit longuement les avatars du droit au travail dans la société bourgeoise et chez les utopistes, qui manquent de tout moyen pour réaliser cette revendication (dont l'intérêt est précisément de s'appliquer à tous les hommes), tant que le prolétariat n'a pas conquis le pouvoir politique pour appliquer ses mesures despotiques : Cf. MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, t. II, p. 104-107. Il est évident que cette mesure ne peut fonctionner vraiment que si l'on réduit aussi la

journée de travail et généralise le travail manuel, etc., c'est-à-dire que l'on dépasse le cadre des rapports capitalistes.

[62] Dans sa lettre à Bebel du 6 juin 1884, Engels écrivait à propos du droit au travail bismarckien : « L'ami Bismarck a baissé les culottes plus vite que je ne l'escomptais, et a montré le derrière de son droit au travail au peuple rassemblé : la loi sur les pauvres de la 431 année du règne d'Elizabeth, avec tout son arsenal d'embastillement de 1834 ! Quelle joie pour nos sociaux-démocrates de droite Blos, Geiser et Ce qui, depuis un certain temps déjà, ont enfourché le dada du droit au travail et semblaient se figurer qu'ils avaient déjà pris Bismarck dans leurs rets ! »

À propos du droit au travail tel qu'il a été réalisé dans les ateliers nationaux, cf. MARX, *Les Luites de classes en France*. 1848-1850, Ed. sociales, 1948, p. 46-47, 54-56, 57. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)

[63] Cf. ENGELS, *Anti-Dühring*, III<sup>e</sup> partie : « Le Socialisme », chap. IV : « La Distribution ».

Dans ce passage, Engels aborde la question des bons de travail qui ne sont plus de l'argent, mais un moyen - encore contradictoire, puisqu'il mesure un « prix » - pour l'abolir au fur et à mesure. Il montre d'abord que les bons de travail sont repris des utopistes, d'Owen notamment. Marx écrit à ce sujet dans *Le Capital*, I, chap. III, 1, note : « Remarquons encore ici que le bon de travail d'Owen, par exemple, est aussi peu de l'argent qu'un billet d'entrée de théâtre. Owen suppose d'emblée un travail directement socialisé, soit *une forme de production diamétralement opposée à la production marchande*. Chez lui, le certificat de travail constate simplement la part individuelle du producteur au travail collectif et son droit individuel à la fraction du produit collectif destinée à la consommation. Mais il ne vient pas à l'esprit d'Owen de supposer, d'une part, la production marchande, et de vouloir, d'autre part, échapper à ses conséquences inévitables par des bousillages monétaires. »

C'est précisément ces manipulations sur la base de la production marchande que Marx critiquera chez les proudhoniens et les saint-simoniens dans le texte ci-après des *Grundrisse*.

[64] Le cas d'Owen s'apparente à celui énoncé dans le programme de Gotha : « Nous avons à faire ici à une société communiste qui ne s'est pas encore développée sur ses bases propres, mais vient d'émerger de la société capitaliste », c'est-à-dire dont la production n'est plus marchande, « de sorte que toute mesure despotique abolissant les bons de travail ne nous fait plus retomber dans l'argent, comme ce serait le cas si la production marchande continuait d'être la base du système économique, mais nous ferait passer au stade supérieur de la société socialiste ».

[65] Cf. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, II : « Kapitel vom Geld : Ausgabe von Stundenzetteln ».

Dans ce texte, Marx critique le système de bons horaires du proudhonien Darimon et des saint-simoniens qui veulent abolir l'argent tout en laissant subsister toute la production, mercantile qui le fait resurgir à tout instant de la base économique. Il ne faut donc pas voir sur ce point une contradiction entre le texte précédent ou le programme de Gotha et ce passage : ici comme ailleurs, une recette unique - panacée universelle - est une utopie, puisqu'elle laisse subsister toute la base matérielle. Dans ce texte, Marx montre, au fur et à mesure, tout ce qu'impliquent les bons de travail.

[66] Cf. *The Works of John Locke in Four Volumes*, London, 1768, 7<sup>e</sup> éd., vol. II, p. 92.

[67] « Le système du crédit, dont la forme la plus achevée est le système bancaire, éveille l'impression que la puissance matérielle d'autrui est brisée, que le rapport d'auto-aliénation est aboli et que l'homme renoue des rapports humains avec autrui. Mystifiés par cette apparence, les saint-simoniens considèrent le développement de l'argent, des lettres de change, des billets de banque - les représentants en papier de l'argent -, le crédit et le système bancaire comme une abolition progressive de la séparation de l'homme et des objets, du capital et du travail, de la

propriété privée et de l'argent, de l'homme et de l'argent, de l'homme et de l'homme. Leur idéal est donc le système bancaire. » (*Ibid.*)

[68] Cf. Engels, « Le Progrès de la réforme sociale sur le continent », *The New Moral World and Gazette of the Rational Society*, 4 novembre 1843.

Dans ce chapitre, nous avons regroupé les textes sur les rapports entre marxisme et utopisme. Étant de la même chair et du même sang, l'un constituant l'enfance, l'autre la maturité du mouvement ouvrier, il n'est aucune différence d'identité, de classe, entre eux. Le marxisme est simplement la théorie qui englobe celle de l'enfance du mouvement ouvrier, et ce qui le distingue de l'utopisme, c'est qu'il soit né lorsque le prolétariat *moderne* s'était développé et, avec lui, les moyens réels de son émancipation, parmi lesquels sa théorie du matérialisme *économique et historique* elle-même.

Le marxisme ne serait pas ce matérialisme, s'il était la création géniale de cerveaux individuels, et non la consignation par écrit de l'expérience historique de toute une classe, par-dessus les générations et les frontières des pays. D'où l'intérêt précisément d'englober l'enfant utopiste dans l'adulte communiste, en reliant le marxisme à sa filiation réelle, et non à des personnes, aussi grandes soient-elles.

Nous divisons ce chapitre en deux parties :, comment est né le marxisme, qui se distingue de l'utopisme en ce qu'il part de la base économique et sociale du prolétariat industriel et agricole salarié de l'ère moderne, alors que les utopistes regroupaient encore indistinctement salariés et artisans aux côtés des hommes de Raison des autres classes de la société ; puis comment le socialisme scientifique renoue avec l'utopisme pour le porter vers la maturité du communisme. On verra qu'au fur et à mesure de la maturation des conditions économiques et sociales l'utopisme *devient* sectaire, impuissant, voire réactionnaire, s'il n'évolue pas vers le socialisme scientifique. Marx-Engels ont précisément fixé à la I<sup>re</sup> Internationale comme but principal d'assurer la transition des sectes utopistes au grand parti international de classe du prolétariat moderne. Ce n'est pas par hasard que la lutte contre le bakounisme constitue le sommet de l'Internationale, avec le triomphe

définitif du socialisme scientifique comme théorie de classe du prolétariat, d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

[69] Ce texte montre d'abord comment Marx-Engels eux-mêmes ont développé (au niveau de l'organisation, sur la lancée du « parti communiste réellement agissant », dirigé au cours de la révolution antiféodale par Babeuf) la *Ligue des communistes*, qui regroupait surtout les artisans allemands disséminés dans toute l'Europe occidentale et se rattachait elle-même aux diverses sociétés ouvrières françaises de caractère plus ou moins conspiratif et clandestin, dirigées par les Blanqui, Dézamy, Cabet et Gay, qui étaient une première combinaison entre utopisme apolitique et organisation militante, car ces derniers n'attendaient que fort peu de la compréhension et du concours des larges masses, bien que croyant au principe prolétarien de la force qui régit le mouvement historique et œuvrant avec des moyens politiques pour réaliser l'émancipation humaine : cf. MARX-ENGELS, *Le Parti de classe*, t. II, p. 19-43 « Contribution à l'histoire de la Ligue des communistes ». [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[70] Cf. ENGELS, préface à l'édition allemande du *Manifeste communiste*, 1<sup>er</sup> mai 1890.

[71] Cette appréciation doit sans doute être complétée par la constatation suivante : « La France est devenue le pays classique de la haine contre la bourgeoisie et - à en croire ce que dit maintenant *La Gazette de Cologne* - elle l'a été depuis 1830. Étrange ! Pendant que les agitateurs anglais, sous les applaudissements du prolétariat tout entier, n'ont cessé d'en appeler depuis dix ans à la haine la plus ardente contre la bourgeoisie dans des meetings, des brochures, des journaux, la *littérature* ouvrière et socialiste française a toujours prêché la conciliation avec la bourgeoisie, en s'appuyant sur le fait que les antagonismes de classe n'étaient pas encore - et de loin - développés aussi profondément qu'en Angleterre. Ce sont précisément les gens au seul nom desquels *La Gazette de Cologne* se signe trois fois - les Louis Blanc, Cabet, Caussidière et Ledru-Rollin - qui, des années durant, avant et après la révolution de Février 1848, ont prêché la paix avec la



bourgeoisie, et la plupart du temps en toute bonne foi naïve. » (MARX-ENGELS, « La Gazette de Cologne et la situation en Angleterre », *La Nouvelle Gazette rhénane*, 1<sup>er</sup> août 1848.)

[72] À propos du système utopique de Weitling qui s'adressait surtout aux artisans allemands dispersés dans tous les pays d'Europe occidentale, cf. ENGELS, « Progrès de la Réforme sociale sur le continent », *The New Moral World*, trad. fr. in MARX-ENGELS, *Écrits militaires*, L'Herne, 1970, p. 128-137.

[73] Cf. MARX, *Le Communisme et la « Gazette générale » d'Augsbourg*, 16 octobre 1842. Dans cet article, Marx polémique avec l'utopisme égalitaire qui voudrait transformer -en Allemagne qui n'a pas encore fait sa révolution bourgeoise moderne - tous les moyens de production (terre, capital, instruments) en propriété parcellaire des producteurs travaillant. C'est l'égalité économique de Robespierre, sans disposer du pouvoir politique dans la société, en faisant simplement appel à la compréhension des classes dominantes (en l'occurrence, les puissances semi-féodales qui, pour entraver l'essor de la bourgeoisie, font semblant de s'allier avec les travailleurs). Bref, c'est la parodie en Allemagne (qui a raté sa révolution bourgeoise) des luttes de la Révolution française avec toute l'impuissance pratique qui caractérise les démocrates bourgeois allemands, qui s'appuieront finalement sur Bismarck pour réaliser leurs aspirations.

Alors qu'il était rédacteur à *La Gazette rhénane* (qui se fixait comme premier but politique de renverser les puissances féodales par des moyens politiques, avant de penser au communisme), Marx écrivait qu'il ne fallait pas galvauder les idées communistes, mais critiquait vivement les idées stériles de l'utopisme, surtout lorsqu'elles étaient diffusées en Allemagne encore semi-féodale : « Je déclare que je tiens pour déplacée, que dis-je immorale, l'introduction en contrebande de dogmes communistes et socialistes, soit d'une conception de la vie nouvelle, dans des critiques de théâtre, etc., qui n'ont rien à voir avec elle. Je souhaite une discussion toute différente et plus approfondie du communisme. » (Marx à Ruge, 30 novembre 1842.) C'était évidemment du socialisme ou communisme utopique qu'il s'agissait,

pour cause, le socialisme scientifique allemand - de Marx-Engels - n'étant pas encore formellement élaboré.

[74] S'il est réactionnaire de redistribuer - parcellariser - entre les individus à l'échelle personnelle le capital qui est déjà une force et un moyen de production de caractère social à un pôle de son développement (bien qu'il soit approprié de manière privée par quelques monopoleurs), la parcellarisation de la propriété foncière des grands féodaux est révolutionnaire, comme en témoignent les programmes de réforme agraire des révolutions bourgeoises, par exemple. Pour le programme agraire de la révolution socialiste, cf. *Fil du temps*, n° 1, p. 1-73, et à propos de *La Nationalisation de la terre*, cf. Marx-Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, p. 96-100.

[75] Cf. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, mars-août 1843. Il n'est pas question de retracer ici la genèse du socialisme scientifique de Marx-Engels, mais de montrer à l'aide de quelques exemples caractéristiques comment le marxisme s'oppose dès le début au socialisme utopique dans la mesure où celui-ci reprend, dans ses systèmes, des éléments bourgeois, notamment son matérialisme et son illuminisme en raison des conditions d'immaturité historique et économique de son époque. D'emblée, le marxisme part du politique qu'ignore l'utopisme. C'est là la différence essentielle de méthode entre utopisme et marxisme, ce dernier prenant appui dans les conditions réelles de l'Allemagne de 1843.

La question de la démocratie, qui est au centre de la révolution bourgeoise et des préoccupations économiques (et parfaitement apolitiques) des utopistes est abordée d'emblée par Marx sous l'angle historique, car le grand problème de la révolution, bourgeoise d'abord, était tout à fait à l'ordre du jour pour l'Allemagne de cette époque. Contrairement aux utopistes, Marx s'appuie d'emblée sur le devenir de la société réelle, avec les institutions politiques existantes, et voit l'évolution du communisme à partir des conditions générales de son époque : « Chez Marx, on ne trouve pas la moindre trace d'utopisme au sens où il poétise et imagine une " nouvelle " société. Non, il étudie - comme en un procès naturel et historique - la naissance de la nouvelle société à

partir de l'ancienne ; il en étudie les formes de transition de l'une à l'autre. E s'en tient aux expériences réelles du mouvement des masses prolétariennes et en tire les leçons pratiques. » (Lénine, *L'État et la Révolution*, in Œuvres, t. 25, p. 438.)

[76] Autrement dit, la démocratie ne sort pas du cadre de l'État, c'est-à-dire des rapports de classe qui exigent l'équilibre entre les classes (au bénéfice de l'une d'elles) sur lesquels s'édifie l'État. Qui plus est, c'en est la forme la plus haute, celle où les antagonismes de classes atteignent leur comble. C'est alors qu'elle en est l'énigme résolue, et l'on doit passer à la société sans classe, sans État, donc sans démocratie, soit au communisme. C'est de ces rapports que Marx part en 1842.

[77] Dans ce passage extrait du même texte que le précédent, Marx montre que l'État et les institutions démocratiques reposent sur la sphère économique de la base productive de la société, sur l'absence de propriété et le travail des producteurs dans la société bourgeoise. Il y passe de la politique à l'économie, dont les utopistes ignorent le déterminisme.

Il en arrive ainsi, de la *critique* des institutions politiques de la société existante à la production, en l'occurrence au prolétariat sur lequel repose tout l'édifice de la société. Cette démarche qui aboutit à la conclusion que le prolétariat est la classe décisive, dont dépend le sort de la société, donc son révolutionnement, est propre au marxisme et distingue celui-ci de manière radicale des différents socialismes utopiques.

[78] Cf. MARX, lettre aux *Annales franco-allemandes*, mai 1843. Marx a envoyé à Ruge toute une correspondance que celui-ci publia dans les *Annales*. Notons que les formulations quelque peu utopiques peuvent ne pas être de Marx, bien que le contenu de ces écrits lui est incontestablement propre. Dans une note de son Marx und Engels über Sozialismus (Dietz, Berlin, 1974), R. Merkel rappelle que dans sa lettre du 18 décembre 1870 à W. Liebknecht, Engels écrit que Marx s'était plaint à maintes reprises de ce que Ruge avait arrangé quelque peu son texte et y avait introduit quelques bêtises.

Dans la présente lettre, Marx passe de l'analyse de la société et de l'État aux rapports de classes qui les sous-tendent, et dégage la notion de prolétariat, dont la mission historique est l'instauration du socialisme.

[79] Cette formule ramène ces deux éléments - dont l'un pratique et l'autre théorique - à une seule classe, dont le but sera l'émancipation humaine. Elle confirme, en outre, la thèse de Lénine selon laquelle la théorie de classe du prolétariat synthétise aussi bien l'expérience des luttes du prolétariat que le mouvement de toute la société vers l'émancipation humaine, le communisme qui finalement abolira non seulement le système capitaliste et détruira les classes dominantes correspondantes, mais le prolétariat lui-même. La distinction est radicale par rapport aux utopistes qui attendaient le salut de la compréhension ou de la Raison des hommes en général et des esprits éclairés des classes dominantes en particulier.

[80] Le philistinisme est pour l'Allemagne de cette époque l'idéologie dominante des classes au pouvoir : « En Allemagne, la petite bourgeoisie est le fruit d'une révolution manquée [en 1525], d'une évolution interrompue et refoulée, d'où ses défauts spécifiques et anormalement développés, à savoir la lâcheté, la mesquinerie, l'impuissance et l'incapacité de prendre toute initiative, caractéristiques qui se sont maintenues depuis la Guerre de Trente Ans et les événements qui suivirent -précisément à une époque où tous les autres grands peuples connurent un essor rapide. Ces travers leur sont restés, même lorsque l'Allemagne fut de nouveau entraînée dans le mouvement historique : ce philistinisme était assez tenace pour marquer de son sceau les autres classes sociales de l'Allemagne, faisant en quelque sorte ressortir le caractère général de l'Allemand, jusqu'à ce qu'enfin notre classe ouvrière fasse éclater ces barrières étroites. » (Engels à Paul Ernst, in *Berliner Volksstaat*, 15 octobre 1890.)

[81] Cf. Marx à Ruge, septembre 1843.

La lettre précédente de Marx avait convaincu Ruge de financer les *Annales franco-allemandes*, après l'interdiction des *Deutsche Jahrbücher* par les autorités prussiennes : « Les *Jahrbücher* ont disparu, la philosophie de Hegel appartient au passé. Nous allons fonder à Paris un organe où

nous jugerons nous-mêmes et toute l'Allemagne avec une liberté absolue et une franchise inflexible. » (Ruge à Marx, août 1843.)

- [82] Dans ce paragraphe, Marx indique qu'il entend partir des conditions réelles de la société allemande, notamment de la philosophie et métaphysique de l'État (qui mêle politique et religion), et comme Ruge l'a fort bien compris c'est d'emblée la rupture avec Hegel, notamment avec sa conception de l'État.

*Dans La Question juive*, Marx rappellera qu'il n'établit pas de nouveaux dogmes : « Nous ne transformons pas les questions de ce monde en questions théologiques. Nous transformons celles-ci en questions temporelles de ce monde. Après que l'histoire se soit résolue assez longtemps en superstitions, nous dissolvons les superstitions dans l'histoire. La question du *rapport de l'émancipation politique avec la religion* devient pour nous la question du rapport *entre émancipation POLITIQUE et émancipation HUMAINE*. »

- [83] Marx fait allusion au parti libéral ou démocrate *bourgeois* qui revendique le système représentatif en opposition au système des trois ordres ou états de la monarchie absolue féodale.

Au moment où le *parti de classe bourgeois* conquiert le pouvoir politique, il se dissout dans l'État : « Sa victoire est en même temps sa perte. »

- [84] Cf. MARX, *La Question juive*, 1844. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

- [85] *Contrat social*, livre II, Londres, 1782, p. 67.

- [86] Marx oppose enfin sa conception à celle du monde bourgeois (théorisée par Rousseau) « qui ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères » (aliénées). Rousseau part, d'un côté, du citoyen et, de l'autre côté, de l'homme *naturel*, tandis que Marx considère l'homme *social*, devenu *être de l'espèce*, d'une société qui a dissous l'État *politique* aussi bien qu'elle a renversé toutes les barrières et entraves *économiques* limitant et bornant les hommes à une activité unilatérale, de sorte que l'homme puisse développer toutes ses facultés

et capacités. Alors surgira « une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous », l'homme étant devenu un être social, communiste, en s'appropriant toutes les forces productives issues du développement précédent.

Marx avait repris la notion d'être de *l'espèce* de Feuerbach, pour lequel elle n'avait pas d'autre sens que celui de la « communauté de l'homme avec l'homme ». L'utopiste Pierre Leroux lui fournit la claire définition de l'homme comme être social, mais pour Marx l'homme est un être social (de l'espèce) en ce qu'il se hausse par son travail individuel à la hauteur épanouie de la société, après que la division entre travail manuel et intellectuel, science et art a été abolie. Le but communiste est le même que celui des utopistes, mais avec tous les moyens développés par l'économie et la société antérieures.

[87] Cf. MARX-ENGELS, *L'Idéologie allemande*, passage extrait du chapitre I consacré à Feuerbach.

Le lieu n'est pas ici de développer *in extenso* la phase de genèse du marxisme mais simplement de le confronter, dès sa naissance, avec les idées des utopistes, afin de l'en distinguer. Ces textes sont précieux, en outre, parce que ce premier recueil introduit le suivant sur *La Société communiste* dans la vision *historique et matérialiste* de Marx-Engels.

Nous nous bornerons ici à ce passage sur Feuerbach - le dernier maillon de la philosophie bourgeoise après Hegel - pour démontrer que Marx-Engels ne sont pas la continuation de la philosophie allemande, mais la rupture critique avec elle et ses représentants les plus éminents.

Quand Engels affirme que le socialisme *allemand* ne se rattache pas seulement à Saint-Simon, Fourier et Owen, mais encore aux bourgeois extrêmes Kant, Fichte et Hegel pour ce qui est de la théorie formelle, c'est de la même manière qu'au plan pratique le parti communiste agissant de Babeuf se rattachait au dernier maillon petit-bourgeois de la révolution permanente, les Robespierre et les Saint-Just, comme alliés d'un moment et ennemis du lendemain, puisque ces derniers ne faisaient pas le bond vers le communisme.

Marx traite du rapport entre marxisme et Hegel-Feuerbach dans les *Manuscrits de 1844*, Ed. sociales, 1962, p. 125-128.

[88] Cf. MARX-ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, III : « La littérature socialiste et communiste », 3 : « Le Socialisme et le communisme critico-utopiques ».

[89] Marx-Engels font allusion à la littérature du « XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ces peintures utopiques de sociétés idéales » (cf. plus haut, p. 4) qui accompagnent ces mouvements embryonnaires de classe. En effet, on trouve dans ces utopismes de forts relents de platonisme : au lieu d'être tournés vers le futur, ils sont des réminiscences du communisme primitif, d'où leur côté souvent religieux.

[90] Marx écrit *ahnungsvoll*, pleines de pressentiment.

[91] *Home-colonies* ou colonies à l'intérieur même du pays tel était le nom donné par Owen à des sociétés communistes modèles. *Phalanstères*, nom donné aux palais sociaux dont Fourier avait rêvé. *Icarie*, nom du pays imaginaire et utopique, dont Cabet décrivait les institutions communistes. [Note d'Engels à l'édition allemande de 1890.]

[92] C'est-à-dire le parti qui était représenté au Parlement par Ledru-Rollin dans la littérature par Louis Blanc et dans la presse quotidienne par la *Réforme*. Le nom de social-démocrate signifiait chez eux une section du parti démocratique ou républicain avec une nuance plus ou moins socialiste. Ce parti différait donc du tout au tout de l'actuelle social-démocratie allemande. [Engels, note à l'édition allemande de 1890.]

[93] Cf. MARX, *Les Prétendues Scissions dans l'Internationale*, circulaire privée du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs, Genève, 1872.

Dans ce texte, Marx décrit l'évolution historique du socialisme utopique en secte lorsqu'il prétend continuer d'exister sous sa forme première alors que les conditions historiques générales exigent une action de classe sur la base du socialisme scientifique qui a intégré tous les « germes de

communisme » des utopistes et leur a donné une base matérielle et théorique solide.

Il en est de l'Alliance bakouniniste qui prétendait imposer au sein de la Première Internationale des méthodes sectaires, empruntées de l'utopisme apolitique, comme du proudhonisme, qui devint lui aussi réactionnaire lorsque ses tenants furent incapables d'évoluer vers les positions de classe générales, représentées par le marxisme.

[94] Les travaux policiers publiés dans ces derniers temps sur *l'Internationale*, sans en excepter ni la circulaire de Jules Favre aux puissances étrangères, ni le rapport du rural Sacaze sur le projet Dufaure fourmillent de citations empruntées aux pompeux manifestes de l'Alliance. La phraséologie de ces sectaires dont tout radicalisme est dans les mots, sert à merveille les désirs de la réaction [Note de Marx-Engels.]

[95] Cf. Marx à F. Bolte, 23 novembre 1871.

Dans ce texte, Marx souligne la dialectique utilisée par lui-même pour transformer les sectes utopistes en parti politique militant de classe.

[96] La traduction française s'en trouve dans MARX-ENGELS, *Le Parti de classe*, t. II, p. 81-99.

[97] Notamment sur le rôle des coopératives de production et de distribution dans le mouvement socialiste, ainsi que la création de syndicats, cf. MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, t. 1, p. 87-99.

[98] Le marxisme reprendra sans doute nombre de mesures prônées par les utopistes pour assurer la transition à la société communiste, mais seulement après le renversement de l'État bourgeois et l'instauration de la dictature du prolétariat et comme mesures pratiques liées à beaucoup d'autres, se développant et s'articulant selon le niveau des forces productives et les besoins immédiats et lointains. Cette vision faisait défaut à Bakounine, qui rendait même absurde, en l'isolant, la proposition tout à fait raisonnable (mais non comme point de départ de tout le mouvement social) de Saint-Simon.



[99] Sur les débats et résolutions du congrès de la Haye de l'A.I.T., cf. MARX-ENGELS, *Le Parti de classe*, t. III, p. 62-86.

[100] Cf. MARX, « De l'indifférence en matière politique », in *Almanaco repubblicano per l'anno 1874*.

Dans ce texte, Marx démontre les conséquences, au plan syndical, de l'évolution à rebours de Proudhon qui, après avoir participé activement à la vie politique - n'avait-il pas été député à la Constituante de 1848 ? - s'était mis à prêcher l'abstention politique.

[101] Cf. Engels à Margaret Harkness, début avril 1888.

Le prolétariat passe nécessairement par différentes phases de réaction contre la domination capitaliste, et il faut y rattacher les divers théoriciens du mouvement ouvrier. La différence est énorme entre le prolétariat de l'époque des utopistes et celui de l'ère moderne, comme on le voit, et cette base matérielle vivante explique essentiellement les formes idéologiques de sa lutte.

[102] Cf. ENGELS, « Le 4 mai à Londres », *Arbeiter-Zeitung* de Vienne, 23 mai 1890. Engels n'a pas dû attendre longtemps pour assister au réveil des ouvriers de l'East End. Il constate qu'à chaque fois qu'une couche plus profonde du prolétariat entre dans le mouvement, celui-ci fait un pas gigantesque en avant, en théorie comme en pratique.

[103] Le *syndicat des gaziers et des manœuvres* fut le premier syndicat anglais d'ouvriers non qualifiés. La fille de Marx, Eléanore, et son mari, Edward Aveling, jouèrent un rôle important dans l'organisation de ce syndicat.

[104] Cf. MARX-ENGELS, *L'Idéologie allemande* : « *Le Socialisme vrai*. I. Annales rhénanes ».

[105] Allusion à la filiation française des organisations d'artisans allemands dispersés à l'étranger, notamment en Suisse et en France qui aboutirent à la *Ligue des communistes*, en passant par la Société des Saisons, la Ligue des Justes.

[106] Cf. Marx à F. A. Sorge, 19 octobre 1877. Cf. ENGELS-MARX, *La Social-Démocratie allemande*, 10/18, p. 218-222.

[107] Engels est d'autant plus intrigué par la chute d'une grande fraction du parti ouvrier allemand dans le sectarisme utopique (encouragé par l'habile Bismarck, sous sa forme aussi bien lassalléenne que dühringienne : par exemple, l'*Anti-Dühring* d'Engels fut longtemps interdit en Allemagne) que la classe ouvrière allemande a rejoint les rangs du prolétariat international bien après les Français et les Anglais, soit à un stade où le mouvement international avait surmonté sa phase infantile.

En France, Engels considère que cette phase fut dépassée avec la Commune où blanquistes et proudhoniens épuisèrent leur justification historique comme forme de lutte et d'organisation plus ou moins conspirative et sectaire : cf. MARX-ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français*, t. II, p. 61-80.

[108] Cf. MARX, *Manuscrits économique-philosophiques*, 1844.

C'est donc parallèlement au processus historique d'aliénation croissante que se développent à l'autre pôle de classe, chez les producteurs, les conditions à l'échelle sociale - et jamais individuelle - de l'émancipation. Elles s'accumulent à chaque fois cycliquement au cours de l'évolution d'une formation sociale et éclatent en révolutions violentes au moment des crises générales où l'émancipation devient une possibilité pratique.

Les différentes écoles socialistes successives représentaient l'émancipation humaine à ces divers stades de l'histoire, même si c'est encore dans des formes aliénées, en reprenant des éléments économiques et philosophiques entiers de la société officielle.

Marx analyse dans cette gradation historique les différents courants successifs du socialisme depuis ses premiers balbutiements encore tout contradictoires et empêtrés dans l'aliénation qu'il faut abolir. Chaque stade ultérieur abolit en premier, au cours de ce mouvement, les influences historiquement inévitables, par exemple, les conceptions

bourgeoises, notamment du matérialisme français et anglais, qui entachent l'utopisme.

[109] À l'époque des premiers socialistes, seules des révolutions partielles étaient possibles et, à chaque fois, leurs revendications tendaient à la généralisation du progrès, autrement dit avaient un caractère révolutionnaire intégral dans les conditions matérielles existantes. Ces premières tentatives pour résoudre l'antithèse entre propriétaires et non-propriétaires étaient historiquement embryonnaires, parce qu'elles ne s'appliquaient qu'à un progrès partiel. De la sorte, les socialistes français, avec Proudhon, revendiquaient la réduction de toute la propriété terrienne au capital (soit, au fond, ce que réclamaient les socialistes ricardiens) pour passer ensuite au nivellement de tout ce capital, qui est travail objectivé, avec un salaire égal pour tous les membres de la société (qui eût été d'économie capitaliste). L'utopiste Fourier dénonça l'infamie du *travail industriel* et s'unit aux... physiocrates pour considérer le travail agricole comme travail par excellence. Au contraire, Saint-Simon exaltait le *travail industriel* comme voie menant à l'émancipation des travailleurs. Les utopistes ne pouvaient résoudre, à leur niveau, les contradictions dans chacun de leurs systèmes.

Le communisme (marxiste) surgit à un niveau économique supérieur, sur la base du travail salarié, et peut donc prétendre être « l'expression positive de la propriété privée abolie », ayant déjà dépassé « dans un premier temps la propriété privée universelle ».

[110] La critique du communisme marxiste vis-à-vis des communismes utopiques ne s'opère pas au plan de la vérité ou de l'erreur, mais à celui d'une évolution historique plus avancée. En fait, toutes les formes successives du communisme utopique étaient des formes de passage nécessaires du communisme supérieur. C'est si vrai qu'au cours de la phase de transition, du capitalisme au communisme, les mesures de transition visant à « l'abolition de l'aliénation suivra la même voie que le procès de l'aliénation », à partir du niveau atteint, et sous la direction des producteurs et à un rythme accéléré par l'universalisation des mesures. Ainsi cela se traduit par le fait que, pour parvenir à l'abolition

du travail libre (salarial), il faudra d'abord le généraliser. La Première Internationale reprendra sous la direction de Marx le droit au travail de Fourier avec la revendication : « Qui ne travaille pas, ne mange pas » et (cf. les mesures de transition du *Manifeste*) « le travail obligatoire pour tous, la constitution d'armées industrielles, particulièrement dans l'agriculture ». La première phase du socialisme met ainsi à l'ordre du jour les revendications du communisme grossier niveleur, babouviste, ainsi que de l'égalitarisme économique des premiers socialistes anglais et français, étendues avec conséquence à tous les hommes. La dialectique si difficile à suivre, de la généralisation de la propriété privée à son abolition, se résout positivement chez Marx par des mesures tout à fait concrètes de la dictature du prolétariat qui témoignent que le socialisme utopique - soit le communisme en germe - fournit les mesures de transition pratiques au communisme, celles dont le *Manifeste* dit qu'elles sont « mesures qui paraissent insuffisantes et insoutenables (*unhaltbare*) du point de vue économique, mais qui, au cours du mouvement, poussent au-delà d'elles-mêmes (*treiben über sich selbst hinaus*, se dépassent elles-mêmes) ». Au plan de l'État, Marx définit ces mesures qui sont contradictoires en elles-mêmes, mais s'abolissent les unes les autres par leur propre dialectique, de ce droit légal qui reste encore prisonnier d'une limitation bourgeoise » (programme de Gotha). Les mesures de transition au communisme seront recueillies dans le second volume de cette série : MARX-ENGELS, *La Société communiste*.

[111] La prostitution n'est qu'une expression particulière de la prostitution générale du travailleur. Étant donné que la prostitution est un rapport qui englobe non seulement la prostituée, mais encore celui qui prostitue - dont l'abjection est plus grande encore - le capitaliste, etc., tombe aussi dans cette catégorie. [Note de Marx.]

[112] Marx dit encore un peu plus loin que le communisme égalitaire et niveleur prétend même abolir le *talent*. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le premier communisme (grossier) ne pouvait encore résoudre dialectiquement la contradiction par laquelle la classe des travailleurs manuels et ignorants se trouve être la classe la plus « barbare et la moins cultivée de la société » en même temps que « la dépositaire de la

nouvelle lumière théorique de l'humanité », donc qu'elle porte, avec le travail productif, la science humaine aussi - non pas au niveau des individus, mais de la classe, c'est-à-dire du parti. Ce qu'il y avait néanmoins de révolutionnaire dès cette époque dans la revendication, c'était que la force et non l'intellect conduit le monde et qu'elle dénonçait la sinistre alliance de la richesse et de la culture sous le capitalisme, de sorte qu'il ne faut pas hésiter à détruire cette culture en même temps que cette richesse. Si l'on nous pose aujourd'hui la question : voulez-vous annihiler les savants et les poètes ? il faut répondre : Mais c'est la société capitaliste à vous, qui corrompt tout, avec l'argent (que les utopistes voulaient, eux, éliminer et, avec lui, la source du mal). D'une part, le travail physique serait une belle activité (parfois rude mais tonique et souvent agréable), si l'argent n'humiliait pas l'ouvrier salarié, en le dégradant ; d'autre part, rien n'est plus vil que la pensée humaine qui se vend pour un peu d'or.

[113] Ce passage suit formellement même les combinaisons de la dialectique : la propriété privée a aliéné l'homme de soi-même : première négation, l'homme devenant le prolétaire, pure force de travail et le citoyen politique purement abstrait. Le prolétaire s'aliène, s'extériorise en vendant sa force de travail contre de l'argent et se transforme en une forme matérielle, la marchandise.

Le communisme - négation de la négation - supprime à la racine toute propriété privée : les classes cessent d'exister, et le prolétaire devient homme (avec la suppression de l'argent, de la marchandise, du capital, du salariat, ainsi que de l'État et de la démocratie). Résultat : l'homme retourne à lui-même, *non pas tel qu'il était à l'origine du processus de sa longue histoire*, mais en disposant finalement de toutes les conquêtes successives d'un développement immense, même s'il a été acquis dans la forme de toutes les techniques, sciences, idéologies, religions et philosophies aliénées, dont tous les côtés utiles - si l'on peut s'exprimer de la sorte - étaient captées dans la zone de l'aliénation. L'homme *social* n'est plus l'*individu privé*, celui-ci a été aliéné avec l'argent, « cet universel renversement des individualités, renversement qui les change en leur contraire et leur donne des caractéristiques qui ne sont pas les leurs » (MARX, chap. de l'argent dans les *Manuscrits de 1844*).

L'aboutissement est la société communiste, dans laquelle l'homme est capable de s'abreuver à toute l'abondance des bienfaits produits par l'humanité, c'est l'homme social, collectif, le véritable et premier homme humain. Il n'est pas pour la première fois humain, parce qu'il se serait élevé de la matière à l'esprit, mais parce que l'individu s'est haussé à l'espèce, au genre, à l'humanité, toutes les barrières et entraves de la *propriété privée* (qui n'est pas tant individuelle qu'anonyme, de groupe, de classe) sont renversées, et l'homme a accès au monde entier, au sens géographique aussi bien qu'économique et intellectuel, la division du travail étant abolie : cf. MARX-ENGELS, *La Société communiste*.

[114] On comparera ce matérialisme qui part de la société dans tout son mouvement - activité, production et consommation - et y reste liée, avec le matérialisme bourgeois d'Holbach, selon lequel l'individu est le point de départ du sensible, sujet d'une conscience dérisoire s'il en est.

[115] Le communiste a dépassé l'athéisme, et ne peut plus se définir comme « athée ». En effet, l'athée nie Dieu et se définit par opposition à Dieu, soit par rapport à une abstraction - il est donc philosophique. Pour le communiste (de la société future), Dieu n'existe pas, parce que le problème de l'athéisme est dépassé, ne se pose plus. Historiquement, la lutte de l'athéisme est cependant révolutionnaire, mais ne constitue qu'un moment de la lutte, l'un de ces moments contradictoires encore, limités, intenables, selon l'expression du *Manifeste*. Cela ne signifie pas faire la moindre concession aux religions, car entre elles et nous il y a non seulement les premiers matérialistes anglais et français, mais encore les utopistes. Bref, si nous dépassons l'athéisme, ce n'est pas à la manière des prétendus « communistes » qui flirtent avec le Vatican, tendent la main aux catholiques (pris comme catholiques) et retombent eux-mêmes dans ces préjugés.

[116] MARX-ENGELS, *La Sainte Famille*, chap. IV, 4, note marginale n° 2. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

[117] Cf. le chapitre des *Grundrisse* de Marx intitulé « L'Échange de travail contre du travail repose sur l'absence de propriété de l'ouvrier » (2 bis : « Supplément au chapitre du capital », *Grundrisse*, 10/18, p. 54-55).

[118] Cf. MARX, *Grundrisse*, 2 bis : « Supplément au chapitre du capital », p. 48 ; et également « La Succession des formes de production et de société dans la théorie marxiste », *Fil du temps*, n° 9.

[119] L'émulation dans le communisme n'a donc rien à voir avec celle qui se déroule sous la pluie plus ou moins fine d'argent en Russie, du stakhanoviste à l'homme d'affaires qui conclut des marchés pour des milliards avec son collègue américain.

[120] Cf. ENGELS, « Progrès de la réforme sociale sur le continent », *The New Moral World and Gazette of the Rational Society*, 4 novembre 1843.

[121] August BEBEL, *Die Frau und der Sozialismus*, Dietz, 162<sup>e</sup> édition, 1973, p. 445. Bebel (à la suite de Fourier) remarque justement que les femmes (et les enfants) sont précisément très demandées par les patrons capitalistes, parce qu'elles dépensent leur force de travail avec plus de générosité que les hommes.

[122] Ce point sera développé dans les recueils de Marx-Engels, sur *La Société communiste* et *La Critique de l'éducation*, ainsi que dans « Le Fil du temps » sur *La Question philosophique dans le marxisme*.

[123] A. BEBEL, *op. cit.*, p. 481.

[124] Cf. MARX-ENGELS, *Le Syndicalisme*, t. II : « Différence de salaires et classes » ; ainsi que t. I : « Critiques des limites syndicales ». Dès lors qu'ils revendiquent moins la réduction de la journée de travail (qui prépare le règne du travail), mais de plus en plus la hiérarchie des salaires, les syndicats dégénérés ont une responsabilité écrasante dans la différence entre revenus dans le monde et l'essor de la production d'armement et d'objets inutiles dans les pays développés.

[125] MABLY, *Doutes sur l'ordre naturel*, p. 6-13.

[126] MARX, « Peuchet : *Du suicide* », publié dans le cahier VII de 1846 du *Gesellschaftsspiegel*, organe pour la défense des classes populaires

sans propriété et pour l'illustration des conditions sociales du présent.  
Cf. également *MEGA*, 1/3, p. 391-407.

Cet article, écrit probablement à la fin de 1845, parut en janvier 1846 dans la revue dirigée par Moses Hess, sorte de prophète du socialisme qui collabora à un chapitre de *L'Idéologie allemande* de Marx-Engels, et fut le représentant du « vrai » socialisme avant de devenir lassalléen.

[127] Tout le texte qui suit est de Peuchet. Cependant, les passages en italique sont de Marx. Nous signalons les passages où Marx a introduit de petites variantes, et nous avons mis entre crochets les passages qu'il y a ajoutés.

Si nous avons délimité le texte de Peuchet des quelques ajouts de Marx, ce n'est pas pour réintroduire - par le biais de scrupules d' « honnêteté intellectuelle » qui ne reflète que l'idéologie de la propriété privée - une différence que Marx lui-même ainsi que la *MEGA* ont effacée, mais pour montrer au contraire que le marxisme ne craint pas de revendiquer ce qui a été écrit dans le feu de l'histoire par ceux qui revendiquaient une refonte complète des conditions sociales existantes. En effet, la théorie marxiste est née du travail de ce « cerveau social » de la classe révolutionnaire par-delà les générations et les individus particuliers.

Le texte de Peuchet est extrait des *Mémoires tirés des archives de la police de Paris, pour servir à l'histoire de la morale et de la police, depuis Louis XIV jusqu'à nos jours*, vol. I-VI, Paris, A. Levasseur, 1838, vol. IV, chap. LVIII : « Du suicide et de ses causes », p. 124-182.

[128] Marx a sauté les quelques mots suivants ici : « vis-à-vis de Dieu ».

[129] Nous donnons ici un exemple de phrases que Marx saute : « Son tort était grand, sans doute, n'eût-elle considéré que l'inquiétude des siens grâce au prolongement d'absence ; mais si jamais la bonté, l'indulgence, la prudence, la retenue furent imposées à des parents envers un enfant, ce devait être dans une circonstance pareille, puisque tout s'appêtait pour légitimer l'escapade amoureuse. De plus coupables ont été plus heureux. »



[130] Marx corrige ici Peuchet. Celui-ci écrit en effet « dans les époques d'incrédulité ». Les statistiques ont effectivement confirmé le pronostic de Marx : la société « civilisée » dispose de mille moyens pour avilir l'homme, qui préfère le plus souvent participer à la crapulerie générale, dont les classes bourgeoises et mercantiles infectent la société et s'en « tirer » comme un voyou, plutôt que de devenir une victime. Les grandes villes - New York, par exemple - en sont l'illustration la plus frappante.

[131] Marx est plus bref et plus catégorique. Peuchet pour sa part écrit : « Un médecin vint me consulter un jour sur une mort, dont je lui conseillai (ce qu'il fit) de laisser les causes dans l'ombre, quoiqu'il jugeât nécessaire de soumettre la question qu'une mort pareille soulève trop souvent à l'examen des hommes de cœur et de tête. Il s'en accusait, et je laisse aux consciences délicates à déterminer si cet homme était réellement coupable. Ses scrupules m'occupèrent et m'en donnèrent. »

[132] Cf. *Notes critiques* de Marx relatives à l'ouvrage de James Mill, *Éléments d'économie*, trad. par J.T. Parisot, Paris, 1823. Dès 1844, Marx a lu ce livre et en a tiré de larges extraits, qui lui ont inspiré des commentaires - véritables réponses communistes à l'économie politique bourgeoise, dont nous reproduisons les plus caractéristiques ci-après. Ces commentaires sont d'une lecture difficile, les extraits, très denses, car ils sont conçus presque pour le propre usage de Marx et son auto clarification. De manière scientifique, sur la base des lois de l'économie politique, Marx passe à la description des rapports individuels et sociaux - les deux coïncident dans la société communiste - pour donner à l'individu une plénitude et une consistance universelles grâce à l'appropriation de toutes les acquisitions historiques, scientifiques et productives de l'humanité passée et présente, dès lors que l'individu est devenu un *être social*.

[133] Après cette brève critique du crédit qui définit éloquentement la forme capitaliste des rapports humains et de la communauté, soit le métabolisme social ou les échanges, Marx passe sans aucune transition - celle-ci se trouve en détail dans ses œuvres économiques, notamment

dans *Le Capital* - aux définitions correspondantes de la société future qui émerge du sein de la société capitaliste développée.

[134] Dans la société communiste, cette contradiction se résout du fait que les producteurs associés décident à l'avance, consciemment, d'après un plan collectif des produits qui devront être créés, d'après leurs besoins, qui sont la condition préalable de la production.

[135] Sous un langage apparemment philosophique, Marx décrit en réalité le devenir essentiellement économique de l'humanité, depuis ses premières formes de production jusqu'à la solution sociale et humaine du communisme supérieur de ces formes si longtemps contradictoires et antagoniques. C'est le langage « philosophique » qui permet le mieux, avec des catégories générales de rendre compte de l'évolution et des changements des formes fondamentales.

[136] Dans l'analyse de l'immense cours historique, qui va du communisme primitif, en passant par les sociétés de classe successives, jusqu'au communisme supérieur, la domination d'une personne sur l'autre (servage) correspond au mode féodal, patriarcal, tandis que la domination du produit sur le travailleur correspond au mode capitaliste.

[137] Marx reproduit ensuite trois pages d'extraits de J. Mill (*Éléments d'économie politique*, p. 137, 138, 142, 146, 149, 175, 177, 215, 237, 242, 244, 246, 252-253) avant de reprendre le commentaire.

[138] Nous traduisons imparfaitement le terme allemand *Eigennutz* par intérêt *égoïste*. Le substantif allemand signifie plutôt utilisé pour soi dans son intérêt. Le terme français a un sens trop étroitement moral, tandis que le terme allemand fait place à la notion anglaise (capitaliste) d'utilitarisme, théorisée par Bentham, par exemple.

[139] Il peut sembler paradoxal que ce véritable manifeste contre l'individualisme des sociétés de la propriété privée se traduise par un dialogue entre les personnages MOI et TOI. La cause en est que Mill suit la méthode d'exposition bourgeoise de l'économie politique, qui part non pas de la méthode historique de développement des modes de production successifs, mais de catégories (éternellement bourgeoises),

telles que l'échange, l'argent, le travail, le capital, l'homme, sous sa forme individuelle de TOI et de MOI. Dans sa critique de l'économie politique de Mill, Marx s'empare de la construction bourgeoise telle qu'elle est pour lui opposer ensuite les rapports de la société communiste, en donnant à toutes ces catégories un sens historique.

[140] Dans l'analyse historique des formes de production, Marx en est, à ce point, au niveau d'une société mercantile et monétaire de propriétaires des produits de leur propre travail : le membre TOI de cette société ne peut pas simplement étendre la main pour prendre le produit qu'il désire vivement et qui appartient au MOI, car les rapports sociaux et juridiques de cette société l'interdisent, les hommes ne travaillant pas encore en association réglée d'après un plan commun visant à satisfaire les besoins humains.

La mauvaise foi de classe de Mill éclate lorsqu'il présente ces rapports du MOI et du TOI comme le fait de deux volontés libres, égales et complémentaires qui se font face en souriant, alors qu'il s'agit - comme Marx le souligne - de deux actes, fondés sur le besoin et reliés par une puissance inhumaine (dans l'acte d'échange qui se matérialise dans l'argent pour dominer les hommes). Dans ces conditions, ma puissance sur le pain que je possède et qui t'enlèverait la faim devient celle de te laisser mourir. Tu ne peux pas te soustraire à cette puissance que si tu disposes de l'argent que tu fais passer dans mon pouvoir.

Les économistes nous diront que les échanges sont parfaitement libres, justes et égaux, démocratiques, mais c'est précisément dans cette société de libres travailleurs égaux, propriétaires et échangeurs - dans cet échange entre équivalents - que Marx voit le point de départ de l'inégalité, de l'accumulation du capital et de l'expropriation des travailleurs. (*Grundrisse*, 10/18, t. 2, p. 18). La critique du capitalisme commence donc à partir des catégories de l'échange mercantile et monétaire, de la société des échanges entre équivalents avec son signe ÉGAL, rapport que prône, par exemple, Moscou, non seulement dans ses échanges avec l'extérieur, mais encore entre pays dits socialistes et au sein de chacun de ces pays. Or, comme l'explique Marx, ces rapports entre égaux se fondent sur les besoins, donc aussi sur la misère et le

dénuement existants, et créent des rapports entre humains qui sont ceux des loups entre eux, avec la libre concurrence et l'émulation universelle, c'est-à-dire la guerre de tous contre tous.

[141] Marx explicite ici - en termes certes « philosophiques », mais parfaitement limpides - de quelle manière l'émancipation de l'humanité tout entière ne peut se réaliser que SUR LA BASE DU TRAVAIL, donc à partir de la production (de la classe ouvrière). En outre, il montre que sur cette base, dans le communisme, le libre épanouissement de chacun est LA CONDITION du libre épanouissement de tous. Ce n'est pas par hasard qu'avant de décrire ces conditions humaines, Marx ait cru devoir écrire que ce langage communiste pouvait être mal compris, voire être pris pour folie par les hommes des sociétés mercantiles et monétaires, car il s'agit bien d'un langage et d'une description d'une communauté humaine nouvelle, radicalement différente de celle d'aujourd'hui.

[142] Certes, les personnages MOI et TOI continuent de dialoguer, mais ce ne sont plus des individus privés, mais l'homme social, avec sa communauté, dont il est la condition de l'épanouissement, comme son épanouissement à elle en est la sienne propre. Dans ce mouvement, l'individu privé disparaît, pour devenir un être social.

[143] Marx est parti de la critique d'un économiste qui voulait démontrer que la *bilatéralité* de l'échange est une « loi naturelle ». Dans sa puissante déduction, basée sur l'analyse de tout le cours historique de l'humanité, Marx enlève à ce rapport sa caractéristique de juste aller et retour des choses, de ce « donne pour que je fasse », libérant ainsi l'acte productif de la condition mercantile où le producteur travaille pour trouver un acheteur. Marx lui oppose la société communiste, où le producteur travaillera non pour vendre et pour trouver un individu « contractant », mais pour la finalité exposée par Marx dans les quatre points du texte ci-dessus. Tout d'abord le producteur ne trouvera plus de récompense (salaire) dans les produits ou l'argent de l'autre, et le dialogue historique entre le MOI et le TOI ne se dénoue plus par l'assujettissement de l'un des deux, encore moins par leur équilibre dans une société de producteurs libres : une démocratie mercantile ou, si l'on

veut, une démocratie populaire. Le dialogue s'achève par la victoire du communisme prolétarien, avec la fusion des deux personnages traditionnels dans la réalité unique de *l'homme social*.

Marx a une vision doctrinale très haute de la société communiste : le producteur ne trouve plus une satisfaction unilatérale dans la consommation du produit d'autrui, échangé contre son propre travail, mais bel et bien dans le fait de produire et d'offrir tout le produit à la société, les hommes recevant d'elle tout ce dont ils ont besoin (Cf. MARX, *Critique du programme de Gotha*).

Contrairement à la vision des utopistes égalitaires, le travailleur ne recevra donc pas le « juste » salaire pour son travail : le salaire, l'argent comme le marché et les échanges entre équivalents sont abolis, ainsi que le fantasme d'une société de libres producteurs autonomes échangeant entre eux leurs produits. Les travailleurs associés coopéreront entre eux sur la base d'un plan de production et de distribution concerté, sans tenir compte des mesquins calculs de rentabilité, mais selon l'urgence des besoins essentiels de l'humanité sur la base existante des forces productives.

[144] Le communisme grossier de l'enfant utopiste n'est donc qu'une phase de transition limitée de l'émancipation du travail et de la propriété. Il ne fait que généraliser - dans la dialectique de leur abolition - ces deux rapports à tous les hommes : « Le communisme, sous sa première forme, est une simple généralisation et un parachèvement de ces rapports », en engendrant une communauté "négative", en généralisant par exemple l'envie, la concurrence et la communauté des femmes : « Le premier dépassement de la propriété privée, le communisme grossier, n'est donc qu'une manifestation de l'ignominie de la propriété privée, qui tend à s'imposer comme la communauté positive. » L'abolition positive des rapports de la propriété privée se fait ensuite. Celle-ci n'est concevable que pour le communisme moderne : « Le communisme, en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine est appropriation réelle de la nature humaine par l'homme et pour l'homme : c'est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain ; ce retour conscient

est accompli avec toute la richesse du développement antérieur. »  
(Citations extraites des Manuscrits parisiens de 1844, chap. :  
« Communisme et propriété privée ».)

[145] Cf. MARX-ENGELS, *L'Idéologie allemande*, in *Werke*, 3, Dietz, p. 377-379.

[146] *Le Requiem* commencé par Mozart fut achevé par Franz Xaver Sussmayer.

[147] Allusion aux utopistes, notamment Fourier et ses disciples, qui prônaient un plan de réforme de la société au moyen d'une « organisation du travail » pour parer aux dérèglements et à l'anarchie de la production capitaliste.

En s'appuyant ici sur les utopistes, qui avaient eu l'intuition d'abolir la division du travail et ses mutilations pour l'homme dans leur modèle de société, Marx polémique avec l'Unique anarchiste, qui ne peut même pas concevoir de développement au-delà des limites étroites et bornées de l'individu parcellarisé, Unique. La conception de Marx est toujours celle d'un homme social, communiste.